برهان غليون

بيان

برهان غليون

بيان من أجل الديمقراطية

اهداء ٢٠٠٩

اسرة المرحوم محمد حسن الليثى

جمهورية مصر العربية

برهان غليون

بيان من أجل الديمقراطية



الكتاب

بيان من أجل الديمقراطية

تأليف

برهان غليون

الطبعة

الخامسة، 2006

عدد الصفحات: 240

القياس: 14.5 X 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-145-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

فهرس

صدر للمؤلف عن المركز الثقافي العربي

- نقد السياسة: الدولة والدين.
- اغتيال العقل.
- العرب وتحوّلات العالم: من جدار برلين إلى احتلال بغداد.
- حوار الدولة والدين (بالاشتراك مع سمير أمين).
- نقد السياسة العملية: العرب ومعركة السلام.

مقدمة الطبعة الخامسة

الديمقراطية العربية: الفرص الجديدة والتحديات

مع صدور هذه الطبعة من بيان من أجل الديمقراطية يكون قد مضى على تحرير هذا الكتاب ما يقارب الثلاثين عاماً. وهو عمر الصراع المرير الذي لا تزال تخوضه المجتمعات العربية من أجل التحرر من النظم المطلقة، الأبوية العائلية أو الحزبية البيروقراطية، التي احتلت القسم الأكبر من الحقبة الاستقلالية. وبالرغم من أن جوهر المسألة الديمقراطية لم يتغير، وهو إعادة بناء النظم السياسية على مبدأ المواطنية بما تتضمنه من قيم الحرية والمساواة والسيادة الشعبية في مواجهة ما أطلق عليه البيان اسم الاستعمار الداخلي الذي مكَّن مجموعات قليلة عائلية أو مصلحية منشقة عن المجتمع ومعادية له من احتلال جميع مواقع القرار والانفراد بالسلطة والتحكم بمصير الشعب وإخضاعه لتحقيق مصالحها الخاصة، إلا أن التحولات الجذرية إن لم نقل الانقلابات التي طرأت، خلال العقود القليلة الماضية، على البيئة السياسية والجيوسياسية والفكرية، في العالم وفي المنطقة العربية ومنطقة الشرق الأوسط خاصة، قد أدخلت عوامل جديدة على مسألة العمل من أجل التحويل الديمقراطي، بما يعنيه ذلك من ولادة فرص جديدة وبروز تحديات جديدة أيضاً لم تكن موجودة سابقاً.

أما الفرص الجديدة فيمكن تلمّسها في المنطقة العربية في ثلاثة عوامل رئيسة.

العامل الأول هو إفلاس النظم القديمة واستنفاد رصيدها المادي والمعنوي بعد تبيّن الطرق المسدودة التي قادت إليها سياساتها القاصرة وانحسار قدرتها على تحقيق أي هدف من الأهداف الاجتماعية واعتمادها في سبيل البقاء بشكل متزايد وشبه كامل على الاستخدام الموسع للعنف والقوة. ويشكل إفلاس هذه النظم الاستبدادية، الأبوية والبيروقراطية، في المنطقة العربية كما هو الحال في غيرها من المناطق، وما يطرحه على المجتمعات من مشاكل وتحديات وما يرتبط به من زوال الأوهام وضياع الآمال، عامل تدمير مستمر للأسس التي كانت تقوم عليها شرعية السلطات ولجوء معظمها إلى مختلف أساليب الكذب والمراوغة والخداع والازدواجية والاحتيال للحفاظ على الحد الأدنى من الصدقية في ما يتعلق بالسياسات الداخلية والخارجية.

والعامل الثاني هو تبدل البيئة الدولية الجيوسياسية والفكرية معاً. ولعل أكبر مظهر لهذا التحول ما نجم عن زوال مناخ الحرب الباردة الذي غيّر من قواعد التنافس بين القوى العظمى وقلّل من استعداد من بقي على قيد الحياة منها، في سبيل تعزيز مواقعها بعضها تجاه البعض الآخر، إلى رعاية دول زبونة وكسبها إلى جانبها وغض النظر عن ممارساتها الداخلية والخارجية مهما كانت متعارضة مع القيم الإنسانية، كما كان يحصل في السابق. لكن في ما وراء هذا التغير الكبير الذي عبّر عنه زوال الحرب الباردة وانهيار العالم ثنائي القطبية ينبغي الإشارة إلى التبدل العميق الذي طرأ على السياسة الخارجية الأمريكية عموماً وعلى استراتيجية الولايات المتحدة في المنطقة الشرق أوسطية خصوصاً، نتيجة هجوم الحادي عشر من سبتمبر

2001 على برجي التجارة العالمية. ولعل أهم ملمح من ملامح هذا التبدل هو اهتزاز ثقة واشنطن بسياستها التقليدية القائمة على الدعم غير المشروط لما كانت تسميه النظم المعتدلة الحليفة والتي كانت تراهن عليها للحفاظ على مصالحها الحيوية والاستراتيجية في المنطقة وفي العالم عموماً. وبعد الضياع الواضح والتردد في تحديد مصادر الخطر الرئيسية على هذه المصالح يبدو أن الرأي العام الأمريكي خاصة والغربي عموماً قد بدأ يأخذ بالأطروحة التي لم نكفّ نحن أنفسنا عن الدفاع عنها في السنوات الطويلة الماضية والتي تقول بأن حكم الاستبداد والطغيان والقهر الداخلي ليس هو السد الحقيقي أمام تفجر حركات العنف والإرهاب الشرق أوسطية وامتداداتها في الدول الغربية بقدر ما هو الحاضنة الكبيرة لهذا العنف والسبب الأول في نشوئه ونموه واتساع دائرة انتشاره.

هكذا نشهد اليوم إحلال خطاب الديمقراطية ونشر الحرية عند المسؤولين الأمريكيين والغربيين عموماً محل الخطاب الذي ساد لأكثر من سنتين بعد أحداث 11 سبتمبر عن الحرب العالمية الصليبية على الإرهاب. ولم يعد يمر يوم من دون أن يختلق الرئيس الأمريكي مناسبة جديدة تسمح له بأن يؤكد أمام الصحافة أو الرأي العام تعلقه بمُثُل الحرية، وحربه التي لا هوادة فيها ضد نُظُم القهر والاستبداد في العالم العربي وعلى امتداد الكرة الأرضية. ومهما كانت صدقية هذا الخطاب وبصرف النظر عن النوايا والأهداف الحقيقية لواشنطن وعن قدرتها الفعلية على تحقيقها، يشكل الالتزام العلني بالدفاع عن الحرية والديمقراطية في العالم والاعتراف بخطأ السياسات القديمة القائمة على تعزيز النظم الاستبدادية شرخاً كبيراً في نظام القهر الذي يتخذ أكثر فأكثر صفة النظام العالمي الواحد أو المتكامل حتى لو انفردت بعض مناطق العالم بتجسيد بعض أشكاله الخاصة الأكثر حدة

وهمجية. فما كان من الممكن لأي نظام استبدادي البقاء حتى اليوم، لا في العالم العربي ولا في بقية بلدان العالم، لولا ما حظي به من دعم مادي وتغطية سياسية واستراتيجية وإعلامية دولية.

أما العامل الثالث فهو انبعاث الحركات الاجتماعية أو بعثها بعد أن قُبرت حية وأهيل التراب عليها، وفي مواكبتها انتعاش المجتمع المدني وثقافته ومنظماته ومطالبه. وهو ما يشكل جوهر عملية الإحياء التي تتم اليوم على هامش الخروج من الأزمة الفكرية الطاحنة التي مرت بها العقائديات الكلاسيكية السابقة التي ارتبطت بصراعات الحرب الباردة ومن خلال تبلور النظم والقيم الفكرية الجديدة المتمحورة حول المجتمع المدني وحقوق الإنسان وانتشار الوعي بأهمية الديمقراطية وبقيم المواطنية لدى أوساط متزايدة من المثقفين ونشطاء المجتمع السياسي في جميع أنحاء العالم. ولا شك أنه كان ولا يزال لوسائل الاتصال الجديدة التي أدخلتها ثورة المعلوماتية وشبكة الإنترنت والإعلام الفضائي دور كبير في هذا الانتشار السريع للقيم والأفكار الجديدة وفي تنامي الشعور بأن المجتمعات العربية جزء لا يتجزأ من عالم واحد وتصاعد وتيرة الطلب على الانخراط في هذا العالم والمشاركة في معايير الحضارة المدنية الصاعدة.

هذه العوامل الثلاثة هي التي تكمن اليوم وراء ما ينبغي تسميته الموجة الرابعة من التحول الديمقراطي والتي سيشكل العالم العربي، بسبب ما يختمر به من قوى وما ترتبط بأزمته من رهانات دولية، بؤرتها الرئيسية. وليس هناك شك في أن مسألة التحول الديمقراطي، وما تتضمنه من انتقال من نظم واحدية مغلقة نحو نظم تعددية تنزع نحو الديمقراطية، هي التي ستحتل القسم الأكبر من السنوات الخمس أو العشر القادمة في البلاد العربية. وسواء أصدقت الدول الأطلسية، التي تتمتع بنفوذ أساسي في المنطقة الشرق أوسطية، في وعودها دعم

التحولات الديمقراطية، أو استمرت تستخدم خطاب الحرية كوسيلة لتعزيز دورها في تقرير مصير البلاد العربية وفي إضفاء الشرعية على تدخلاتها المباشرة أو غير المباشرة في شؤونها الداخلية، فإن الصراع حول الديمقراطية وفي سبيل تحقيقها سوف يشكل محور المعارك السياسية الرئيسية التي ستشهدها المنطقة في المستقبل. وإذا لم تصمم الولايات المتحدة مرة ثانية على الوقوف في صف النظم التسلطية المجددة ليس هناك ما يمنع المجتمعات العربية في غضون العقد القادم من ترسيخ النظم التعددية وتطويرها على طريق إعادة بناء الحياة السياسية العربية على أسس جديدة تساهم في تحقيق حد كبير من الاستقرار وإطلاق عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية.

لكن بموازاة هذه الفرص التي تجعل الديمقراطية أقرب منالاً اليوم في العالم العربي من أي حقبة سابقة تبرز أيضاً تحديات كبرى عديدة.

فالديمقراطية تطرق باب المجتمعات العربية وهي في حالة من الخراب الشامل الذي يمس معنويات سكانها وإيمانهم بأنفسهم وثقتهم بقدراتهم، كما يمس مؤسساتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والإدارية والعكسرية وأنماط السلوك والعمل والتفكير والمعرفة التي تسود فيها. فالانتقال إلى التعددية يحصل في الوقت نفسه الذي تنهار فيه مواقع العالم العربي الاستراتيجية ويتضاءل رصيد المجتمعات العربية في جميع الميادين الإنتاجية والإبداعية، المادية والمعنوية. وتتزايد فرص قيام نظم تعددية في الوقت الذي يسيطر على اقتصادات الدول العربية الركود العنيد وتظهر حكوماتها العجز عن إطلاق عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية ورفع معدلاتها إلى أكثر من 2 أو 3

بالمئة، أي بما لا يزيد كثيراً عن معدل نمو السكان. وينمو الطلب على الديمقراطية عند النخب الثقافية والسياسية الجديدة في حين يستمر تدهور شروط الحياة والمعيشة بشكل لا سابق له ويزداد التركز الصارخ للثروة بما يجعل العشرة بالمئة من السكان يملكون ما يتجاوز السبعين بالمئة من الدخل الوطني، بينما تتجاوز نسبة الفقر 30 بالمئة وأحياناً 60 بالمئة ولا يقلّ معدل البطالة أيضاً عن 20 بالمئة، مع احتمال أن يبلغ عدد العاطلين عن العمل في السنوات العشر القادمة حوالي 80 مليوناً من السكان.

ويحصل الانتقال أيضاً في ظروف تكاد فيها الدولة الحديثة أن تغيب وتتلاشى كفكرة وكمؤسسات لتحل محلها التبعية الشخصية وشبكات المصالح الخاصة والعلاقات الزبائنية. ويحصل في ظروف تتسم بالفساد الشامل الذي ينخر الدولة السياسية والإدارة المدنية ومؤسسات المجتمع المدني كما تتسم بالفوضى وتحييد القانون وتفجر العنف المادي والرمزي وتحوله إلى القاعدة الرئيسية لترتيب المواقع داخل المجتمع والدولة على حد سواء.

وهو يحصل كذلك في ظروف تسودها أزمة هوية وأزمة ثقافية عميقتان تفاقمان من مشاعر الشك والحيرة والتردد والتوتر والانقسام داخل المجتمع والفرد. وتدفع الحرب الثقافية التي يعيشها العالم العربي في مواجهة التجريح المتزايد الذي تتعرض له الثقافة العربية في الخارج، بما تنطوي عليه من قيم دينية ومدنية، إلى ردود أفعال سلبية متباينة داخل المجتمعات العربية نفسها تتراوح بين النقمة على الذات والتنكر لها وتحقيرها وتسويد صفحة الماضي والتراث من جهة، والارتداد نحو الماضي والانغلاق على التراث والاستسلام لردود الفعل العصبية العدوانية من جهة ثانية.

ويحصل أخيراً في ظروف جيوستراتيجية تتسم بانهيار المنظومة العربية وتصاعد إرادة الهيمنة الدولية وتحقيق المشروع الاستيطاني الإسرائيلي مكاسب وانتصارات كبيرة في مواجهة المقاومة الفلسطينية والعربية معاً.

يعني هذا أن النظم التعددية الوليدة، وهي المدخل نحو التحول الديمقراطي العميق، سوف تجد نفسها أمام تحديات كبيرة ليس لديها القدرة على مواجهتها، وتحت ثقل ضغوطات وتوترات عنيفة ليس من المؤكد أنها ستكون قادرة على تحمّلها والمساهمة في تخفيفها. كما أن من غير المؤكد أيضاً أن يسمح زوال السيطرة الأمنية القديمة وانهيار جدار الخوف الذي يرافق ولادتها بتطور القوى الاجتماعية والسياسية الحية التي تحتاج إليها كي تضمن حياتها واشتغالها وتعميقها. ومن المحتمل بشكل أكبر أن تكون مرحلة الانتقال وسقوط النظم الأمنية الرهيبة مناسبة لإظهار مدى العجز والانهيار الذي يعاني منه المجتمع المدني نفسه وإبراز النقائص والعيوب العميقة التي خلّفها فيه عصر كامل من التحطيم المنظم وتعميم الفساد وقتل روح المسؤولية الفردية والجمعية والاستهتار بالمصالح العامة. وربما كانت، بالعكس من ذلك، مناسبة لانفجار الألغام الكثيرة التي زرعها النظام السابق في كل ميدان من ميادين النشاط والحياة والعلاقات الاجتماعية. ومن الطبيعي أن لا يساعد هذا على توفير الشروط الملائمة للتحول السريع والثابت نحو حياة سياسية سلمية ومستقرة، بما يعنيه ذلك من تطور الوعي المدني والنضج السياسي وتأكيد دولة القانون وروح العدالة والتضامن بين الطبقات الاجتماعية وكل ما يساهم في تعزيز الرهان على التداول السلمي للسلطة أو اللجوء إلى أسلوب المفاوضة الاجتماعية لحل النزاعات والصراعات والتنافس في المصالح. وفي ظروف التفاوت الصارخ في توزيع الثروة والشعور

العميق بالظلم وانعدام التكافل الاجتماعي هذا، ليس هناك ما يطمئننا على أن اللجوء إلى القوة وتجاوز القانون لن يكون هو الإغراء الأقوى عند بعض الجماعات والفئات التي جردت من صفتها الانسانية واستبطنت مشاعر الإحباط وقيمه كما سيكون قوياً أيضاً عند جماعات المستفيدين الآخرين الذين لن يترددوا في استخدام أي وسيلة في سبيل الاحتفاظ بمواقعهم الاستثنائية وامتيازاتهم لتفريغ التعددية من مضمونها وتعطيل آلية التحول الديمقراطي بأي طريقة ممكنة.

والقصد أنه لا بد لنا من التمييز بين التعددية التي تتضمن وجود الأحزاب السياسية وتعبيراتها الايديولوجية وتنافسها على السلطة من خلال انتخابات دورية نزيهة إلى هذا الحد أو ذاك (وليس من الممكن أن تكون نزيهة مع سيطرة العصبيات العشائرية أو الطائفية أو الزبائنية من أي نوع كانت)، والديمقراطية التي تعني مجموعة القيم العميقة التي تهدف التعددية إلى إنتاجها وترسيخها في بنية الوعي والسلوك الفردية والجمعية. ومن هذه القيم الرئيسية قيمة المواطنية من حيث هي استبطان استقلالية الفرد وحريته الأساسية ومسؤوليته الأصيلة عن مصيره ومساواته في مواجهة الفرد الآخر وفي مواجهة السلطة معاً. وتعني المساواة مشاركة في القيمة القانونية والأخلاقية أي في جوهر الآدمية، كما تعني حداً أدنى من التقارب في شروط المعيشة والحياة المادية والمعنوية. فلا مساواة من دون حرية وسيادة فردية وسلطة قانونية، ولا تقارب من دون حد أدنى من العدالة الاجتماعية توحد بين أعضاء المجتمع وتجعل منهم جماعة متضامنة، ولا سيادة من دون دولة قانونية تتعامل معهم على قدر من الاحترام والإنصاف والندية. وبالمثل لا يمكن تأمين قدر من التنمية الاقتصادية المستدامة التي تفتح الآفاق وتخلق الأمل بالارتقاء والتقدم الاجتماعي والمهني إلا بتوفر حد أدنى من الاستقرار والسيطرة على القرار الوطني وبالتالي حد أدنى

من الاستقلالية الجيوسياسية والحماية ضد خطر تحوّل الدول والمجتمعات إلى أدوات في أيدي الاستراتيجيات الدولية.

وبالرغم من أن الانتقال نحو نظم تعددية قد أصبح، بسبب تصاعد قوة الحركات الاجتماعية الداخلية وضغط القوى الأجنبية، مسلَّمة تاريخية ولن يتأخر حتى يصبح في جميع البلدان حقيقة واقعة، إلا أن تحويل النظم التعددية الضعيفة إلى ديمقراطيات تضمن بالفعل مساواة جميع مواطنيها ومشاركتهم الإيجابية في الحياة السياسية والقرارات المصيرية والمحلية وتداول السلطة في ما بينهم بالطرق السلمية سوف يبقى التحدي الأكبر الذي ستواجهه المجتمعات العربية في السنوات بل العقود القليلة القادمة. فليس هناك ما يمنع، في ظروف انعدام آفاق التنمية الاقتصادية والافتقار للعدالة الاجتماعية وتفكك اللحمة الوطنية، من تحول النظم التعددية الجديدة بسرعة من مدخل إلى الديمقراطية إلى واجهة فارغة تستمد مبرر وجودها من غايات دعائية محضة لا تعمل في الواقع إلا على التغطية على استمرار مراكز القوى والكتل الخاصة، من شبكات مصالح إلى أجهزة أمنية أو عسكرية، في مصادرة السلطة الفعلية وتقرير مصائر المجتمعات الهامشية والمفككة بدلاً منها وبصرف النظر عن إرادة هذه المجتمعات وغاياتها. وهذه هي الحال التي عرفتها بعض هذه النظم العربية التعددية خلال العقود الثلاثة الماضية.

فليست المطابقة بين التعددية والمواطنية مسألة عفوية أو حتمية. فمن الممكن للتعددية أن تكون ضحية تلاعبات ايديولوجية أو سياسوية أو زبائنية عديدة وأن تكون غطاء لسلطة أحادية، سواء أكانت سلطة المال أو الجاه أو العشيرة أو الطائفة أو العصبية القومية. ومن هنا تواجه عملية التحول الديمقراطي تحديات كبيرة ومتعددة تبدأ بتحدي تغيير القيم والمفاهيم الراسخة والموروثة عن المجتمع الأبوي أو عن

الحقبة الاستبدادية وتنتهي بتغيير سلوكات الأفراد والمجموعات معاً، مروراً بتغيير المؤسسات الرسمية والأهلية وإعادة بنائها على قواعد جديدة تضمن استقلالها ونزاهتها وفعاليتها معاً وبُعدها عن التماهي مع الأشخاص والعصبيات من أي نوع كانت، سواء أكانت مؤسسات سياسية أو قضائية أو قانونية أو اقتصادية أو اجتماعية أو تربوية تعليمية.

والسؤال ما الذي نستطيع أن نعمله كي نتجنب هذا المصير ونزيد من فرص تحوّل هذه النظم التعددية الهشة إلى أدوات لبناء أسس الديمقراطية الاجتماعية بما تشتمل عليه من ثقافة خاصة ومن سلوكيات فردية وجمعية ومن هياكل مؤسسية فاعلة؟

في اعتقادي، كما أن التحول نحو التعددية والخروج من الحقبة الاستبدادية ما كان ليحصل في المنطقة العربية من دون التقاء عوامل داخلية وخارجية وتقاطع طرقهما، كذلك لن يكون من الممكن تحويل التعددية إلى نظم ديمقراطية، أي تجاوز الشكل إلى المضمون، والشعار إلى القيم العميقة التي يمثلها، من دون تضافر عاملين. الأول نجاح النخب العربية في تجاوز نقاط ضعفها التاريخية والانتقال في ممارسة السلطة من نمط العلاقات الشخصية والزبائنية إلى نمط المؤسسات القانونية، في الدولة والمجتمع المدني معاً، بما يتضمنه ذلك من تكريس قواعد ثابتة ومعايير موضوعية ومنتظمة للعمل، ومن تأكيد مبدأ المسؤولية الفردية والجمعية وتجاوز منطق التماهي الجماعي العضوي وترسيخ قيم المواطنية بما تعنيه من بناء العلاقات بين الأفراد وبين المجتمع والسلطة ذاتها على قاعدة الحرية والمسؤولية الفردية، بما تعنيه من تحديد واضح للحقوق والواجبات والارتفاع إلى مستوى الحياة الأخلاقية القائمة على التمسك بالقيم

والمعاني في مقابل الاستسلام للمنفعة المنفلتة والقوة. والثاني وصول الدول الكبرى التي تتمتع بنفوذ قوي في المنطقة العربية، أي الولايات المتحدة وأوروبا بالدرجة الأولى، للقبول بفكرة الديمقراطية العربية وبصلاح التعامل الإيجابي معها. وبالتالي إحلال الرهان على التحولات الإيجابية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وفي مقدمها الديمقراطية في المجتمعات العربية كأساس لتحقيق بيئة ثقافية وسياسية صالحة للتعاون والتفاهم محل الرهان على الإخضاع والتطويع الذي ساد موقف هذه الدول الكبرى تجاه العرب في الحقبة السابقة. وهو ما يفترض اقتناع حقيقي لدى الرأي العام الغربي، الرسمي والشعبي، بأن العرب قادرون على تنظيم حياتهم العمومية حسب الأسس والمعايير الإنسانية، والاعتراف بهم كطرف أصيل في المنظومة الدولية والقبول بضمان المصالح الغربية في منطقتهم بالطرق السياسية الطبيعية، أي عن طريق التفاوض والتفاهم لا عن طريق الحرب أو القوة والاحتيال.

وتركيزنا في هذا الإطار على موقف الدول الكبرى صاحبة النفوذ في المنطقة العربية نابع من الاعتقاد بأن الديمقراطية لم تعد قضية وطنية أو في متناول البلدان بصرف النظر عن علاقاتها الدولية. لقد أصبحت اليوم منظومات إقليمية عالمية. ولا يمكن لبلد أن يضمن استقرار نظامه السياسي ولا حتى الحد الأدنى من استقلال قراره الوطني، حتى لا نتحدث عن السيادة الوطنية، وبشكل خاص عندما يتعلق الأمر ببلدان صغيرة، من دون أن يكون جزءا من منظومة إقليمية جيوستراتيجية. وأهم هذه المنظومات وأقواها اليوم هي منظومة الديمقراطية الغربية. وقد دلت تجارب التاريخ القريب على أن جميع الدول الأوروبية التي تأخرت كثيراً في تمثل القيم الديمقراطية لم تنجح في التغلب على نظمها الاستبدادية وفي تفكيك الديكتاتورية

وإقامة أنظمة ديمقراطية راسخة ومستقرة إلا عبر الاندماج في منظومة الديمقراطية الغربية وبقدر ما سمح لها بهذا الاندماج. هذا هو حال فريق الدول الذي التحق بالمجموعة الأوروبية في الثمانينات مثل إسبانيا والبرتغال واليونان. وهو حال المجموعة الجديدة المكونة من دول أوروبا الشرقية والوسطى التي يتم الآن دمجها في المنظومة الديمقراطية الغربية من خلال ضمها إلى الاتحاد الأوروبي. وهو حال تركيا التي شكل الأمل في اندماجها الاقتصادي في أوروبا دافعاً قوياً لتطوير مؤسساتها وممارساتها الديمقراطية.

ولم يصبح هذا هو الوضع بالنسبة للبلاد العربية بعد أن أخفقت في بناء منظومة إقليمية قادرة على توفير شروط بناء السيادة الإقليمية الجيوسياسية وفتح آفاق التحولات الديمقراطية. فبالرغم من تزايد تأكيد العواصم الغربية على تشجيع الديمقراطية العربية إلا أن التباين لا يزال كبيراً جداً بين أجندة الديمقراطية العربية وأجندة الدمقرطة الأمريكية والأوروبية. ومصدر هذا التباين هو أن غاية المشروع الغربي للتحويل الديمقراطي في العالم العربي هو تعزيز تبعية هذا العالم الذي يحتوي على منابع الطاقة النفطية الأعظم للدول الصناعية الغربية، بينما غاية الديمقراطية العربية هو تمكين المواطن العربي الذي عانى من القهر والتهميش والتغييب خلال عقود طويلة سابقة من التحكم بمصيره والعمل على إعادة بناء النظام الاجتماعي العربي على أسس تضمن المساواة والعدالة والحرية والتضامن بين جميع أفراد مجتمعاته. وغايتها أيضاً تعميق إطار التعاون والاندماج بين المجتمعات العربية في سبيل تأمين شروط التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي تخلق وحدها الأمل الدافع إلى استقرار الديمقراطية وتأمين فرص الارتقاء بوسائل التربية التي تعزز فرص بناء الحياة السياسية والمدنية الحقة.

ومنذ الآن نستطيع أن نعاين، كما تدل على ذلك تجربة العراق ثم لبنان، إلى أي مدى يصطدم التدخل الأجنبي حتى لو كان من أجل الديمقراطية مع الولاءات والقيم والخيارات الوطنية العربية وما يرتبط بها من مفاهيم السيادة والتمايز والهوية. وهو ما يفسر حالة الانقسام العميق التي يعيشها الرأي العام العربي، بسبب ما يبدو من تعارض لا يمكن تجاوزه بين متطلبات تطبيق برنامج الديمقراطية الذي يتلاقى اليوم مع برنامج الهيمنة الغربية ومتطلبات الاستمرار في المقاومة الوطنية الذي يبدو أيضاً وكأنه مرتبط ولو ظرفياً بالتمسك بالنظم الاستبدادية والدفاع عن خياراتها السياسية والاستراتيجية. وهذا يعني أن الديمقراطية التي تطرح كبديل عن الخيارات الوطنية تهدد بأن تحول ردود الفعل والمشاعر الوطنية إلى نقيض للديمقراطية وتدفع بها إلى التماهي في المستقبل مع النظم الاستبدادية. ولن تكون ثمرة ذلك إلا دفع الوعي العربي نحو هاوية الشقاق الداخلي التراجيدية ومنعه من بلورة قيم ومفاهيم ثابتة ليس للديمقراطية فحسب ولكن للحياة السياسية أيضاً. إن وضع الوعي العربي أمام محنة الاختيار بين قيم الديمقراطية وقيم الوطنية، سواء ما تعلق منها بمفهوم السيادة أو الاستقلال عن الدول الأجنبية أو التضامن بين الدول العربية أو العداء للامبريالية والصهيونية أو التمسك بالخصوصية الثقافية والحضارية سوف يقود إلى إدخال الديمقراطية الوليدة اليوم في العالم العربي في طريق مسدود، تماماً كما قاد وضع القيم الوطنية في مواجهة قيم الديمقراطية في الماضي الحركة الوطنية العربية أيضاً، على المستوى الإقليمي وداخل كل قطر، إلى طريق مسدود عزلها تماماً عن العالم وفصل أنظمتها عن أي قاعدة اجتماعية وجعلها تعتمد على قوى الزبائنية والمساندة الأجنبية فحسب وحوَّل النخب الوطنية نفسها إلى حامل للهيمنة الأجنبية والتبعية.

والواقع، إذا كان الأمل كبيراً في أن يقود انهيار السلطة الاستبدادية والانتقال نحو التعددية إلى تجديد سريع للحياة السياسية العربية وانخراط متزايد للأجيال الشابة وتوظيفها المعنوي والمادي فيها إلا أنه لا تزال هناك شكوك كبيرة ومشروعة حول جدية التزام القوى الغربية بمسيرة التحول الديمقراطي في المنطقة العربية. وليس هناك ما يبرر الاعتقاد بأن بث الديمقراطية في البلاد العربية يشكل خياراً نهائياً للولايات المتحدة وأوروبا أكثر من أن يكون تعبيراً عن التقاء ظرفي للمصالح نابع من رغبة واشنطن في تحسين صورتها كقوة هيمنية جديدة طامحة إلى خلافة المنظومة الإقليمية العربية والعروبية معاً. وليس هناك ما يضمن أن لا يتبدل هذا الموقف بسرعة إذا أظهرت نتائج الاقتراع أن النظم الديمقراطية تعمل لغير صالح الهيمنة الأجنبية.

ومع ذلك لا ينبغي أن يفهم من الصعوبات التي تضعها القوى الدولية أمام اندماج البلاد العربية في المنظومة الديمقراطية استحالة تحقيق التحول الديمقراطي أو حتمية تأجيله. المقصود، بالعكس من ذلك، أن هذا الوضع يفرض على القوى الديمقراطية مهمات إضافية تتمثل في ضرورة تهيئة البيئة الخارجية الدولية إلى جانب تهيئة البيئة الداخلية الوطنية. وهو ما يستدعي اتخاذ مبادرات وبلورة استراتيجيات خصوصية لكسب تضامن الرأي العام الدولي وتحييد القوى الدولية المشككة في قدرة المجتمعات العربية على الانخراط في الحياة الديمقراطية. فمما لا شك فيه أن الظروف الخاصة بالمنطقة العربية والتي تجعل منها منطقة استراتيجية من الدرجة الاولى، بل مركز بناء استراتيجية الهيمنة الدولية للعقود القليلة القادمة، تقضي بأن لا تنفصل المعركة الديمقراطية في الداخل عن المعركة لكسب الحلفاء الجدد في الخارج، والتي تشكل اليوم جزءاً لا يتجزأ في نظري من المعركة

الوطنية العربية. وهذا يعني أن العمل في سبيل فك عزلة العرب الدولية وتطوير أسس التعاون مع الحكومات وبصورة خاصة مع مكونات المجتمعات المدنية العالمية يشكل اليوم إحدى المهام الرئيسية لعملية التحول الديمقراطي في البلاد العربية. ولا ينبغي أن ننسى أن هذا العمل هو وحده الذي يمكننا من إعادة بناء علاقاتنا الدولية على أسس جديدة تماماً كما أن العمل داخل المجتمعات العربية من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية هو وحده الذي يمكننا من بناء أسس حياة سياسية سليمة ومستقرة قائمة على احترام القيم الإنسانية وتعزيز الثقة بحس المسؤولية والمشاركة الإيجابية والبناءة عند كل فرد. فهذا هو الطريق الوحيد لتوليد رأي عام دولي متضامن مع التحولات العربية ولتفجير قوى اجتماعية وفكرية جديدة داخل المجتمعات العربية لا غنى لهذه الأخيرة عنها في سبيل إبداع الحلول الخلاقة التي تحتاج إليها لتجاوز المشاكل والصعوبات الهائلة التي خلّفتها لها حقبة طويلة من الاستبداد والتسلط والتهميش وامتهان كرامة الانسان والاستهتار بالمبادئ والقيم والمعايير الانسانية.

باختصار، إذا كان طريق التحول والانتقال نحو أنظمة تعددية قد انفتح في البلاد العربية أو على وشك الانفتاح، إلا أن تحقيق الديمقراطية بما تعنيه من إرساء حياة سياسية سليمة قائمة على التداول السلمي للسلطة والمشاركة الشعبية الإيجابية في تسيير الشؤون العمومية وبناء علاقات قائمة على المساواة في المواطنية واحترام قيم الحرية والعدالة الاجتماعية، ليس أمراً سهلاً ولا قضية محسومة سلفاً. وإذا لم تنجح المجتمعات العربية في السنوات القليلة القادمة في الخروج من حالة عدم الثقة والانتظار لترفد الحركة الديمقراطية بالقوى والأفكار والحيوية التي تحتاج إليها وإذا لم نتغلب على العداء الخارجي ونضمن بناء تحالفات دولية تقينا إرادة السيطرة والإخضاع

الأطلسية فلن يكون هناك أي عائق يحول دون تحوّل النظم التعددية القادمة إلى مجرد غطاء شكلي لسيطرة القوى الدولية المتحالفة مع شبكات المصالح المافيوية ولاستراتيجيات الصعود الفردي والصراع بين الزعماء الصغار المحليين أو المصنوعين في الخارج على السلطة، وبالتالي إلى غرق النظم الديمقراطية، كما حصل مع مثيلاتها في الخمسينات، في الفساد ووقوعها ضحية النزاعات الفردية والمنافسات الطائفية والعشائرية والعائلية.

هذا يعني أن المجتمعات ليست ضحية أي حتمية تاريخية، وأن مستقبلها ونوع التحولات التي تحققها وعمقها يتوقفان إلى حد كبير على حجم التضحيات التي هي مستعدة لبذلها في سبيل تحقيق غاياتها وعلى فاعلية القوى الاجتماعية التي تفرزها ومقدرتها على توليد القيم والأفكار البناءة والإيجابية التي تمكنها من تأليف القلوب والعقول في الداخل والخارج على حد سواء.

مقدمة الطبعة الأولى

ثلاثة مذاهب تترجم ثلاث مراحل من تطور الفكرة القومية، وتعكس ثلاث سياسات أو استراتيجيات، ميّزت الحقبة الماضية من تاريخ العرب الحديث، وحكمت إخفاقاتها المتتالية في تكوين الجماعة الوطنية. مذهب الإصلاح الديني الذي رأى في تحرير العقل قاعدة العمل الأولى لتحرير السياسة والمجتمع، ومن ثم إعادة بناء الدولة الإسلامية التي فككتها تجاوزات العلماء والعامة وابتعادهم جميعاً عن الدين الحنيف. وكان التوفيق بين الدين، الذي خفض إلى مجموعة من القِيَم الأخلاقية، وبين العلم الذي نظر إليه كمجموعة من التقنيات المعرفية، هو حجر الزاوية في هذا الإصلاح. وقد وجدت هذه التوفيقية، التي كان من الصعب تحقيقها على الصعيد النظري دون التضحية بأحد طرفيها، تجسيدها في إنشاء المدرسة الحديثة التي تجمع عملياً بين مناهج العصر وعلوم الدين، وترمي إلى تكوين نخبة اجتماعية جديدة قادرة على إعادة النظر في مبادئ الدولة والمجتمع وإعادة بنائهما على الأسس السليمة. ولكن سرعان ما فتحت هذه المؤسسة شروخاً جديدة ونقلت الصراع إلى داخل المجتمع العربي نفسه. ولم يمضِ وقت طويل قبل أن يظهر تهافت هذا المسعى، مع تكوين نخبة أو هيئة مثقفة عربية مرتبطة مباشرة بالخارج ومستقلة عن المجتمع الذي تعيش بين ظهرانيه.

وهذه النخبة هي التي أمّنت فيما بعد الانتقال من سياسة قومية متمحورة حول تغيير الوعي والفكرة والتربية، إلى سياسة جديدة وإلى مذهب فكري جديد يغطيان نزوع هذه النخبة وطموحها إلى أن تعيد توزيع السلطة داخل الدولة أو الدول الجديدة بما يسمح لها بتحقيق اندماجها في الطبقة العليا المحلية. وبذلك تم الانتقال من القومية الإسلامية التي قضى على آخر آمالها انهيار السلطنة وتقسيم العالم العربي الذي أعقبه، إلى القومية أو القوميات الإقليمية أو السياسية التي كانت القومية العربية النسخة الأكثر تطوراً واتساقاً فيها. وحصل في مواكبة ذلك أيضاً الانتقال من سياسة الإصلاح الديني التي أخفقت دون أن تختفي إلى سياسة الإصلاح السياسي القائم بالدرجة الأولى على إصلاح الدولة.

ولإصلاح الدولة جانبان: تغيير البنى الامبراطورية الخلافية الدينية للسلطنة بإقامة دولة قومية دهرية أو زمنية، وتغيير بنى السلطة ذاتها داخل هذه الدولة، بتحويلها من سلطة مطلقة لا يحدها شيء إلى سلطة قانونية، جمهورية أو ملكية. وهنا أيضاً لم يكن من الممكن التوفيق بسهولة بين السلطة القومية والسلطة القانونية، وبين الجماعة القومية والدولة الزمنية إلا على الصعيد العملي المباشر، أي في تخفيضهما معاً إلى مستوى الدستور، وجعله بديلاً لهما، فأصبحت عبادته وأصبح تقديسه محور العمل القومي والديمقراطي معاً. فتحول الدستور نفسه إلى فتيش، وتعلقت حياة الأمة ومماتها به.

ولن تنشأ دولة قومية على أثر انهيار السلطنة العثمانية واستقلال الأراضي العربية التي كانت خاضعة لها، كما لم تنشأ جمهورية ديمقراطية وسلطة مقيّدة، بل جاء التأكيد على إقامة الدولة وتقويتها كمجموعة من المؤسسات والأجهزة، وكدولة قطرية موازية تماماً

للخريطة التي رسمها الاستعمار، نفياً مشتركاً للدولة القومية وللسلطة الديمقراطية ودليلاً على إخفاق تحقيقهما معاً.

ومن هذه الدولة اللاقومية بالمعنى الإقليمي والسياسي في الوقت ذاته، وكرد فعل عليها، ستظهر الحركة الجديدة والسياسة الجديدة والفكرة الجديدة المعبرة عن مجيء القادم الجديد وطموحه إلى الحلول محل الطبقة التقليدية السابقة التي بلورت مشروع الاستقلال الأول عن السلطنة وحبته برعايتها.

وهنا أيضاً لم تحمل القومية الاجتماعية الصاعدة في مشروعها الجديد نفياً حقيقياً للدولة اللاقومية التي نشأت منها وضدها، ولكنها ستنطلق من تكريسها من أجل بلورة سياسة جديدة متمحورة حول الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي. وسيكون هذا الإصلاح وسيلة وأداة لإطلاق قوى اجتماعية وإدخالها في النظام الرأسمالي المحلي والعالمي: قوى البرجوازية الوسطى وأغنياء الفلاحين. ولم يكن حظ هذا المشروع الجديد أفضل من سابقيه في إيجاد التركيب النظري الذي يوفق بنجاح بين العلاقات الاجتماعية، والسياسية والثقافية المتطورة، وبين ضرورات الإنتاج والتقدم الاقتصادي. ولن يصدر عن هذه الطبقة الجديدة إلا تسوية من نوع عملي وحلاً شكلياً مضمونه استيراد التقنيات والآلات الجاهزة.

يعكس فشل السياسات الثلاث في تكوين الجماعة الوطنية وإعادة هيكلتها، أي في حلّ المسألة القومية، إخفاق المفاهيم القومية التي كانت تستلهمها جميعاً وتعتمد عليها. أي إخفاق النظرية القومية الكلاسيكية التي ورثتها دون تدقيق أو تعديل عن الفكرة وعن التجربة الأوروبية. وإخفاق المسلَّمات التي تعتقد مثلاً أن تكوين الأمة متعلق بتنمية الوعي الزمني بالهوية الأقوامية، وتخليصه من الوعي والانتماء

التقليدي والديني، باعتبار أن هذا الوعي الأخير هو أساس الانقسام الداخلي والخنوع والتبعية للأجنبي. وقد ظهر أن خلق ثقافة عصرية متحررة من الماضي لا يؤدي بالضرورة إلى خلق ثقافة قومية وشعور وطني، وإنما يمكن أن يدفع بالعكس إلى تعميق التبعية الثقافية والسياسية للخارج بما هي قاعدة ضرورية للاندماج بالغرب المتطور والمتقدم والالتحاق به. وهو إخفاق أيضاً للمسلَّمة الثانية التي تقول بأن خلق دولة زمنية أو لادينية يعني بالضرورة خلق سلطة ديمقراطية تبني الأسس الموضوعية للمساواة ولتوحيد الأمة على أساس هذه المساواة. وهو إخفاق، بالمثل، للمسلمة الثالثة التي تقوم على فرضية أن تطوير التقنية وتحديث هياكل الإنتاج لا بد أن يؤديا إلى خلق اقتصاد قومي مستقل ومتكامل وقادر على تلبية الحاجات الاجتماعية بالوفرة المادية التي يجلبها.

إن إخفاق مشروع تكوين الأمة لا يعكس إذن غياب هذه الأمة أو افتقادها لعوامل الوحدة التي ركّز عليها الجميع دون استثناء، ولكنه يعكس فشل السياسات والاستراتيجيات التي صاغتها هذه النخبة الاجتماعية بمختلف أنماطها. وتعكس وراء ذلك طبيعة المصالح والمشاريع التي كانت تحركها وتحثها على العمل، وتحدد إطار وأفق ممارستها العملية. بل إن من الممكن أن نقول إن هذه النخبة بمختلف أطرافها لم تكن تضع مسألة تكوين الأمة في مقدمة اهتماماتها على الصعيد الأيديولوجي إلا كي تخفي أولويات اهتمامها بتكوين نفسها كطبقة مستقلة وتلغيها على الصعيد العملي. وموضوع هذا الكتاب هو بالضبط الكشف، فيما وراء هذه المسلمات، وفي السياسات العملية، عن هذا الإلغاء الذي لا يستخدم القومية كأيديولوجية إلا ليطمس الجوهر اللاقومي للممارسات النابعة منها، ويظهر تكوين هذه الطبقة كما لو كان هو نفسه تكويناً للأمة.

لكن هذا النقد لا يمكن أن يكون إيجابياً إلا إذا استطاع أن يقدم سياسات بديلة لا تكتفي بإبراز نقائص الأيديولوجية وتناقضها مع الواقع فحسب وإنما يشير، أكثر من ذلك، إلى شروط تجاوز هذا الإخفاق الذي يظهر اليوم كأشد ما يمكن أن يكون عليه، مع استفحال نزعة الاستسلام والاستقالة القومية والوطنية، وخضوع الجماعة أو إخضاعها للاستعمار الداخلي والخارجي. والأطروحات التي نريد أن ندافع عنها هي التالية:

1 ـ لا يكمن العنصر الأساسي لتكوين الأمم والجماعات القومية في الثقافة أو اللغة أو الاقتصاد المشترك أو الخصائص النفسية والبشرية والجغرافية والتاريخية، ولكنه يكمن أساساً وأولاً في الشعب. والمقصود بالشعب الذي هو محصلة هذه العوامل جميعاً وثمرة عبقريتها، علاقة اجتماعية وسياسية. فهو ليس الأشخاص أو مجموع الأشخاص، أي ليس كمّاً، وإنما هو مركز ومكانة ووظيفة. وهذا المركز وتلك المكانة والوظيفة تحددهما العلاقة القائمة بين مجموع السكان وبين الفئة أو الطبقة القائدة: أي هو العلاقة بين الدولة والمجتمع. وهذه العلاقة التي تنبع من طبيعة النظام الاجتماعي السياسي، يمكن أن تعطي للمجتمع وزن الكم المهمل، ويمكن أن تكون أساس تحقيق المجتمع لذاته كشعب فاعل ومشارك في مصيره، مترابطٍ وموحد.

لقد بقيت النظرية القومية الكلاسيكية حتى الآن نظرية أيديولوجية هدفها إعطاء جواب على أحقية شعب ما في تكوين دولة مستقلة، ولم تتعرض إلى دراسة القوانين التي تفضي بشعب إلى تكوين هذه الدولة ولا إلى تحديد الطبيعة السياسية والاجتماعية لها كدولة قومية محصورة بحدود الانتماء الأقوامي، أم دولة امبراطورية مكوّنة من عدة أقوام.

ولهذا انحصر الكلام في المسألة القومية داخل العالم العربي وخارجه في البحث عمّا سمي بعوامل تكوين الأمة، من عوامل ثقافية وجغرافية واقتصادية ودينية وتاريخية. وأصبح كل فريق، بحسب موقعه على خريطة العالم السياسي المعاصر، يؤكد أو ينفي هذه العوامل لشعب من الشعوب، كما لو أن على الاعتراف بها أو عدمه يتوقّف مصير الإنسانية.

وقد وصلت هذه النظرية إلى طريق مسدود ودارت في حلقة مفرغة لم تخرج منها بعد. ولا تحققت بالاعتراف بها دول قومية ولا تفككت بإنكارها على البعض دول أخرى. فالنظرية نفسها مبنية على دور منطقي، إذ حتى يكون من حق هذا الشعب أو ذاك أن يشكّل دولة مستقلة، ينبغي أن تتوفر له عوامل مشتركة معيَّنة، كلها أو بعضها. لكن كيف يمكن لهذه العوامل أن تتوفر لشعب إذا لم يكن قد شكّل من قبل أمة أو جماعة قومية؟ فهو إما أن يكون على طريق التكوين، وعندئذ فإن هذه العوامل لا بد أن تكون ناقصة، أو أنه حقق تكوينه وعندئذ تكون الأمة قائمة، ويكون المانع الأساسي من تحققها في دولة واحدة ومستقلة ذات سيادة هو مانع خارجي. فإذا كان الجواب الأول هو الصحيح فلا بد من البحث عن السيرورات التاريخية التي تؤدي إلى تكوين الأمم وانحلالها، وعندئذ لن يبقى للنظرية القومية الراهنة أية قيمة. ولن يبقى للنزاع الدائر بين أنصار القول بالأمة العربية وأعدائه، على أرضية هذه المنهجية اللاتاريخية أي مضمون علمي أو مبرر سياسي.

بدل ذلك ينبغي طرح السؤال على الشكل التالي وبطريقة مختلفة كلياً: كيف تتكون الأمم، وكيف تتطور هذه الكينونة التاريخية وما هي قوانينها وشروطها؟ عندئذ يصبح للبحث معنى بما يقدمه من إمكانيات

لفهم التوجه التاريخي العام لشعب من الشعوب نحو الانقراض أم نحو تشكيل دولة قومية مستقلة. فالأمة هي إذن التجسيد الأعلى لتكوين الشعب الذي يأخذ تشكيله زمناً تاريخياً غير محدد: من تشكيل اللغة إلى تشكيل الثقافة المشتركة، إلى الاستقرار على بقعة من الأرض وامتلاكها.

فلا تطرح مسألة الأمة القومية إلا عندما يكون هناك شعب متميّز. وكل شعب يمكن أن يتطور من حيث المبدأ نحو تكوين قومي في إطار دولة ـ أمة، أو نحو تفتت سياسي وثقافي، ثم نحو الانقراض والذوبان في دول أخرى. لذلك أيضاً، معظم الدول ـ الأمم الراهنة بل جميعها يتألف من شعب سائد وبقايا شعوب أخضعت وحلّت ثقافاتها ومؤسساتها في الدولة الجديدة. فالفرق بين الدولة ـ الأمة الحديثة، والدولة ـ الامبراطورية القديمة، ليس في حقيقة الأمر فرقاً جوهرياً فيما يتعلق بقوانين النشوء والتطور والانحلال. ولكنه قائم في إنكار الدولة ـ القومية التي نشأت على إثر تفكك الامبراطوريات الكونية السابقة، لطابع التعدد الأقوامي، وإكراهها الشعوب الصغيرة المخضعة والأقليات على التخلي عن هويتها وتميزها. ولا يعني ذلك أنها نجحت دائماً.

إذن قضية تكوين الدولة القومية لا تقتصر على مسألة تكوين الدولة المساوية والموازية لقوم من الأقوام ولا يمكن تقليصها إلى هذه المسألة. إن الذي ينقل الشعب والشعوب من حالة التشتت والتفتت السياسي إلى حالة الوحدة، هو ذلك العمل أو تلك العلاقة التي تعطيها قيمة وتجعل الدولة تجسيداً لها ولهذه القيمة. أي تلك العلاقة التي تجعلها تجد تعبيرها وتنظيمها وتحقيقها لذاتها في الدولة، لا تلك التي تجعل من تحقيق الدولة نفياً لها وتنكيلاً بها.

وليس تكوّن الطبقة القائدة الموحدة التي تستطيع أن تجبي الفائض الاقتصادي وتمركزه وتحتكره لتعيد توزيعه على الأقاليم المختلفة، كما يطرح سمير أمين في كتابه: الأمة العربية، إلا جزءاً محدوداً من تحقق هذه العلاقة التي لا يمكن تخفيضها إلى مستوى العلاقة الاقتصادية. فهي مسكونة بالثقافة والسياسة والاقتصاد معاً. ونشوء الطبقة القائدة الموحدة والممركزة للفائض هو نفسه ثمرة تكوّنها. وإلا فإن ذلك يعني أن تشكيل الأمة مرهون بتشكيل الدولة أولاً، وأن توحيد الطبقة القائدة أمر مستقل قائم بذاته ولاتاريخي. ولذلك لا بد أن يختلط مفهوم الأمة من هذا المنظور بمفهوم الدولة أو السلطنة التي يمكن أن تنشأ دون أن تؤدي إلى تكوين أمة جديدة، وتزول دون أن تخلّف أي أثر هام على مستوى تكوين الأمم، كالسلطنات التي لا تحصى والتي تعاقبت على المنطقة العربية منذ ما قبل الإسلام حتى العصر الحديث، وأعادت، حسب ميزان القوى التاريخي، توزيع الحدود وتشكيل البلدان دون أن تقضي على «الأمة» العربية أو أن تخلق أمة جديدة عباسية أو أموية أو أيوبية أو عثمانية. . . إلخ.

لقد تحولت الشعوب الأوروبية إلى أمم عندما أمكن قيام إجماع عام من وراء حلف شعبي ضم تحت اسم «العامة» كل الطبقات المنتجة التي كانت مضطهدة أو مقهورة سياسياً وفكرياً واقتصادياً بالنظام الإقطاعي. وكانت هذه الثورة الشعبية ضد الطبقة الطفيلية الإقطاعية التي فقدت مبرر وجودها ووظيفتها، هي القاعدة التي بنيت عليها الدولة ـ الأمة، أي الدولة التي تضمن المصالح المشتركة لجميع الطبقات المتحالفة بما فيها البرجوازية والفلاحين والبرجوازية الصغيرة في المدن. لم تكن هذه الثورة برجوازية، بل لم تكن دائماً

تحت قيادتها الحصرية، وإنما كانت بالأساس ثورة سياسية، شعبية وديمقراطية: أي ثورة، بهذا المعنى العميق، قومية.

والصراع الذي دار فيما بعد بين البرجوازية كطرف في الثورة، وبين الطبقات الأخرى، خاصة الفلاحين ثم العمال، هو الذي أدى إلى تكوّن دولة ديمقراطية.

الفصل الأول

تحرر قومي أم ثورة «طبقية»؟

لا يبدو تاريخ العرب المعاصر من خلال الأدبيات القومية الراهنة كتاريخ فئة اجتماعية قليلة العدد من مثقفين وتجار وملاكين وعسكريين «ممثلين» للشعب في مجموعهِ فقط، ولكن يبدو أكثر من ذلك كتاريخ لنمو الوعي. هكذا عندما ندرس النهضة نبدأ بالطهطاوي وبحملة بونابرت على مصر مروراً بناصيف اليازجي (1800ـ1871) وبطرس البستاني (1819ـ1883) وفارس الشدياق (1804ـ1888) ونتوقف أحياناً عند الكواكبي (1849ـ1902) وننسى غالباً شخصيات مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وأحمد بن باديس وغيرهم كثير[1]. ولا ننسى بشكل خاص أن قاعدة هذه النهضة على الصعيد الفكري كانت الجامعة الأميركية وجامعة القديس يوسف وغيرها من المؤسسات العلمية والبعثات المرتبطة مباشرة بالغرب منذ منتصف القرن التاسع عشر. يبدو التاريخ القومي للعرب هو التاريخ الفكري لنشوء الوعي الدهري والعلماني لدى نخبة مثقفة عربية، والتاريخ السياسي لتكوّن نخبة سياسية عبّرت عن نفسها بالجمعيات المختلفة التي ظهرت هنا وهناك، والتاريخ الاقتصادي لنمو طبقة رأسمالية حديثة متعارضة مع الارستقراطية العثمانية.

لكن إلى أي حد لا يعكس هذا التاريخ تاريخ تكوّن هذه النخبة

الجديدة كقناة ارتباط جديد بالرأسمالية الصاعدة، أي بالغرب وكمجرد تحويل في اتجاه التبعية والخضوع ينسجم مع تغيّر علاقات القوى الاقتصادية والسياسية الدولية. وإلى أي حد يمكن الحديث عندئذ عن حركة قومية بالمعنى الصحيح للكلمة، أي حركة تمثل فعلياً المصالح العليا لمجموع الطبقات الاجتماعية أو على الأقل لأغلبها؟ أي إلى أي حد كانت حركة الاندماج في النظام الرأسمالي الدولي تجسد أيضاً مصالح الشعب المادية أو السياسية المباشرة أو غير المباشرة القريبة أو البعيدة؟

كيف نفسِّر في هذه الحالة الموقف الشعبي الذي ظل باعتراف الكُتّاب القوميين أنفسهم إما سلبياً أو معارضاً لكل أشكال تغريب مظاهر الحياة الاجتماعية العربية: في الفكر والسياسة والاقتصاد، أي بقي بدون تردد متديناً، عثمانياً، وضد تغلغل العلاقات الرأسمالية في الزراعة والصناعة على السواء؟

ما هي الحركات الشعبية الفكرية والسياسية والعسكرية التي رافقت نشوء ما يسمى بالنهضة في القرنين التاسع عشر والعشرين وساهمت في تطويرها؟ ما هي التظاهرات الكبرى والإرهاصات العظيمة التي تمخض عنها البعث القومي وجسدت مشاركة الجمهور والفئات الشعبية في هذا المخاض القومي؟

إن التفسير السهل والمتحيز يكمن في القول بأن الجماهير لم تكن واعية لمصالحها أو أنها غارقة في الجهل العميق الذي دفعتها إليه قرون طويلة من الخضوع للنير التركي، وهي النظرية السائدة اليوم كبديهة لدى كل المثقفين العرب بمن فيهم الأكثر استنارة. لكن من يستطيع أن يقول لنا عندئذ متى أصبحت الجماهير واعية وكيف؟ من يستطيع أن يقنعنا أن هذا الوعي أو ذاك منزه عن الهوى وأن الطبقة الواعية كانت تبحث عن المصلحة العليا لجميع الطبقات وليس عن

مصالحها الذاتية؟ إن المصير المظلم والإخفاق الذي وصلنا إليه أي وصلت إليه الأغلبية الشعبية والتفكك المتعاظم للجماعة وللّحمة القومية والوطنية يظهر أن الأمور لم تكن بهذه البساطة. علينا إذن، إذا كان لدينا بعض الشرف العلمي، أن نعيد النظر من جديد في بديهاتنا، أن نراجع مسلماتنا التي كانت وظلت حتى اليوم قاعدة تبرير الإرهاب الفكري والاجتماعي للشعب ومصادرة حقوقه في التعبير والتنظيم والمقاومة والدفاع عن مصالحه الخاصة.

وما كان من الممكن لهذا الاستبداد الذي نعيشه اليوم أن يستقيم ويستقر بهذه السرعة لو لم يكن فكرنا ظل يحمل في رحمه منذ النهضة البذور العفنة والمسوخ الفظيعة للفاشية. لكن لم نصبح نحن أبناء المجتمع الواعي والمتحضر حساسين إلى هذا القهر إلا عندما أصبحنا موضوعه وضحيته.

ليس من المستبعد إذن أن يكون تاريخ الحركة القومية هو تاريخ النخبة العربية الحديثة فهو فعلاً كذلك، أي تاريخ تكوّن طبقة اجتماعية مرتبطة بالنظام الحديث الصاعد وتابعة له. وهو تاريخ تكوين عبودية جديدة: عبودية الأغلبية. لكن الغريب هو أن نعتقد ونعمل خلال أكثر من قرن على أساس أن السماسرة والتجار وأشباه الإقطاعيين وموظفي السفارات والمؤسسات الأجنبية كانوا يمثلون في حركتهم الأغلبية القومية ويقاتلون الاستعمار العثماني بحثاً عن توحيد السوق القومية أو لنزعة ضد الاستبداد التركي وليس بالضبط مجاراة للاستعمار الغربي وبحثاً عن وسائل الالتحاق به. وإذا كانت ثورة الشريف حسين قد قادت إلى ما قادت إليه فليس ذلك إلا ثمرة الحلف السياسي والعسكري الذي قامت عليه والذي أعطى للسلطة الاستعمارية المركز الحاسم والدور القيادي. وما كان من الممكن على جميع الأحوال أن ينتصر لولا ذلك.

منذ البدء إذن قام استقلال العرب عن الامبراطورية العثمانية ليجسد ويكرس التوسع الغربي، السياسي بعد العسكري في العالم العربي. وما كان للقومية أن تولد، بقدر ما هي فكرة الطبقة الجديدة التي خلقها العالم الرأسمالي في ركابه، إلا في شكل دولة أو بالأحرى شكل دولٍ مستعمرة.

لا يظهر التاريخ إذن منذ قرنين على الأقل خطاً متصلاً لتكوين الأمة العربية: الوحدة الثقافية والوحدة السياسية والوحدة الاقتصادية، ولكنه يعبِّر بالعكس عن التفكك الثقافي والسياسي والاقتصادي نتيجة تزايد الاندماج بالغرب والنظام السائد، وعن تفاقم الخضوع والتبعية للأمة ككل وتحرر واستقلال واندماج وتكامل طبقة برجوازية جديدة عربية تجاه وفي وجه الأغلبية الشعبية. إنه يعكس تحرر طبقة واستعمار شعب. ليس من التناقض إذن في شيء أن تقف الطبقة ذاتها التي حاربت الاستعمار التركي في صف الاستعمار الغربي وتصبح فيما بعد ركيزته الأساسية، ولكن فقط الذي لا ينظرون إلى حركة الواقع إلا من خلال حركة الأفكار والشعارات التي لا دور لها إلا التغطية على الممارسة الفعلية لا يرون ذلك[2].

وهذا يفسر لماذا عارض الشعب في أغلبيته الدعوة القومية الأولى ووقف ضد تدهير الحياة السياسية أي ضد الدعوة للعلمانية المدنية في العالم العربي كما في تركيا وفي عهد السلاطين ولم تغشه الشعارات الاشتراكية للأنظمة المتأخرة أي السياسة الاقتصادية للتصنيع الحكومي التبعي.

قادت هذه المنهجية في التحليل القومي إلى طريق مسدود بقدر ما ربطت تحليل الواقع بتحليل الفكرة، فهي تمنع من اكتشاف أسباب وظروف الإخفاق القومي المستمر، الكامل والشامل، هذا الإخفاق

الذي هو تاريخنا الحقيقي في الزمن الحديث. والسؤال الكبير الذي يستحق أن يطرح اليوم هو التالي: لماذا يظهر تاريخ العرب منذ محمد علي على الأقل إلى اليوم كسلسلة متصلة من الإخفاقات على جميع الصعد وكعودة دائمة إلى الصفر؟ وقمة هذه الإخفاقات دون شك هو الإخفاق العسكري الذي يعكس فقدان القدرة على صيانة الوجود المادي للأمة، أي يترجم مرحلة متصاعدة في التقهقر القومي. وليست هزيمة حزيران ـ يونيو هي الوحيدة المقصودة هنا فليست هذه الهزيمة إلا العرض الأول لفقدان وسائل الدفاع عن الذات والاستسلام للعدو وتغيّر ميزان القوى نهائياً لغير صالح العرب لا على الصعيد العسكري المحض والكلاسيكي فقط، وهذا بسيط في حد ذاته، ولكن أيضاً على الصعيد السياسي: عندما تفقد الأمة كل قوة اجتماعية قادرة على استلام راية النضال للدفاع عن وجودها ويكون الاستسلام الخيار الوحيد والحل الوحيد. بهذا تكون الأنظمة قد أنجزت بنجاح ساحق المهمة التاريخية التي أوكلت إليها: تحقيق شروط زوال واندثار الأمة ذاتها وإلحاقها كمخيمات عمل ولجوء بالنظام العالمي السائد، آخر مراحل التبعية والاستعمار الفعلي. وتكون الهزيمة أكبر عندما يفترض الاحتفاظ بسيادة طبقة ونظام ويقتضي اندحار وتفكك الأمة وزوالها.

هذا الإخفاق المذهل وهذه الهزيمة الساحقة ليست لا عارضة ولا معلقة في الهواء، إنها الحلقة الأخيرة في تاريخ طويل وثمرة ونتيجة له. هذا التاريخ الذي ليس إلا تاريخ تكوّن الطبقة الرأسمالية المحلية كطبقة مربوطة جوهرياً وتاريخياً بالغرب والنظام السائد ولن تكون دون هذا الارتباط. وتاريخنا القومي الحديث ليس إلا تطور أشكال ارتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعماري وتاريخ إعادة وتجديد جلدها وشكلها حسب تطور هذا النظام.

لكن تاريخ هذا الارتباط هو أيضاً وأساساً تاريخ تحويل الشعب

إلى احتياطات عمل عبودي لا حقوق مدنية ولا سياسية، لا ثقافة ولا استهلاك، لا حقيقة ولا وهم، لا أمل ولا واقع وإنما فقط، ـ كما في البلدان العنصرية التي تخلق النموذج ذاته مع تحويرات شكلية بسيطة ترجع إلى ظروف ضعف التشكيلات الاجتماعية القديمة والتدهور السريع لمقاومتها أمام الغزو الرأسمالي الحديث (أي باختصار إلى ضعف تكوينها القومي السابق) ـ قوة عمل جاهزة ليست رخيصة فقط وإنما لا ثمن لها، قوة احتياطية للرأسمال العالمي. والفرق الوحيد ليس في لون بشرة الطبقات السائدة. فهنا أيضاً تعمل الطبقة المحلية كل ما تستطيع لتبييض بشرتها وتلميع شعرها، وتساعدها على ذلك النعمة البادية على الوجوه.. ولكن الفرق يكمن في أن الطبقة البيضاء في البلدان العنصرية تطمح إلى بناء رأسماليتها المستقلة عن المركز أي إلى أن تجاري البلدان التي أتت منها كما يجاري الأبناء الآباء، وتعمل لهذا السبب المستحيل كي تصون وتحفظ احتياطياتها من قوة العمل الأسود بعيدة عن منافسة أترابها أي تجعلها قانونياً حكراً لها، أما لدينا فتصدير المنتجات هو المبدأ، بما في ذلك العبيد[3]. تماماً كما كان بعض ملوك أفريقيا في فترة متقدمة من ظهور الرأسمالية يتاجرون بالزنوج للحصول على المال الضروري لشراء السلع الغربية الحديثة وتقليد البرجوازية الغربية: سلع التميّز والأبهة والقوة التي تقوي وتدعم مركزهم المتدهور في القبيلة أو الدولة. لقد تم بذلك تحويل ملايين السود إلى عبيد لقاء القليل من علب الدخان فقط. ولكن إذا كان وضع الأغلبية السوداء، بسبب نمو الرأسمالية المستقلة، في تحسّن مستمر في البلدان العنصرية، وذلك بقدر ما يصبح اندماجها ضرورياً في الحياة الاقتصادية لرأسمالية متوسعة حققت تراكمها الأول، (وهذا هو الأساس الموضوعي اليوم لأزمة النظام العنصري التقليدي والبحث عن أشكال جديدة عنصرية أقل عنفاً

وقساوة)، فإن وضع الطبقات الشعبية العربية لا بد أن يسير باستمرار نحو الانهيار المتزايد لأن التبعية الاقتصادية والفكرية كلما ازدادت أدّت إلى تناقص التراكم المحلي نتيجة لارتفاع مستوى استهلاك الطبقات السائدة وزيادة التبادل اللامتكافئ والعجز في الميزان التجاري.

هذه الهزيمة المنكرة للأمة التي هي أولاً هزيمة الأنظمة والطبقات التي قادت هذه الحركة وعملت لها تستدعي اليوم مراجعة شاملة وكلية لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا أصبحت نقد التاريخ القومي ونقداً للتاريخ كعلم، أي العلم التاريخي الراهن الذي يحمل في صلبه الاستلاب الرأسمالي ويعيد إنتاج هذا الاستلاب: وظيفته الأساسية. لكننا لن نتجاوز في هذه الدراسة النقطة الأولى، وهنا أيضاً لن نقدم إلا الأطروحات الأساسية التي ستشهد تطورها وترجمتها الواقعية في الفصول اللاحقة.

إن نقد التاريخ القومي والخروج منه يقتضي أولاً الخروج من الفكرة المجردة إلى دراسة الممارسة الاجتماعية، والخروج من التسجيل الوصفي للممارسة إلى الكشف عن قوانين الحركة، والخروج من الأحلام إلى المآسي المعاشة. وهذا يتطلب أيضاً التخلي عن الأحكام المسبقة التي تهيمن على فكر الباحثين القوميين وتجعلهم بالضرورة مؤرخين لحركة القيادات ودامجين بين حركة هذه القيادات وحركة الجمهور الفعلية، جاعلين من أوهامهم وقائع ومن الكذبة حقيقة، ومن النظرية الخاطئة علم جهل الشعب. عندئذ لا بد أن تمثل الحركة القومية ـ الطبقية للنخبة العربية المندمجة أكثر فأكثر بالأجنبي بالضرورة حركة استقلال وتقدم الأمة ككل أي أيضاً الشعب، وتعكس طموح ومصالح وآمال كل الطبقات الشعبية. عندئذ يصبح إخفاق هذه الحركة أو تلك إخفاق الشعب أولاً وأخيراً: لأنه

لم يدعم القيادة كفاية في وجه العدو أو لأنه لم يكن تبعاً كما يجب.

ونظرية جهل الشعب الشهيرة والسائدة لا تفيد إلا في تحميل الجماهير، فوق القهر الذي تعيشه مسؤولية إخفاق الخط الاجتماعي للطبقة القائدة وتبرير أخطائها وتبرئة خطها الاجتماعي وضميرها من المسؤولية ودعم وصيانة النظام. والأكثر يسارية بين المثقفين العرب، وهذا مشترك لدى الجميع، لا يرى الخطأ وسبب الإخفاق إلا في خرافة أن الطبقة القائدة الكمبرادورية القديمة والبرجوازية الأحدث لم تعبئ أو لم تستطع أن تعبئ الجماهير، كما لو كان من مصلحتها وهمها أن تفعل ذلك وكانت مخطئة في الدفاع عن مصالحها، أو أفضل من ذلك، أنها لم تستطع أن تبني الحزب الثوري حامي الحمى ومنقذ الأمة ورافع الغمة، أو، وهذه آخر نغمة هزيلة، لأنها لا تملك أيديولوجية علمية: مسكينة الطبقة الحاكمة.

إن أطروحتنا تريد أن تثبت العكس. إن للهزيمة قاعدة طبقية متينة وليس تخلف المجتمع العام وعدم تطور بنيته وتكوّن الطبقة الوسطى أو الطبقات فيه. وأن لهذه الطبقة أساساً اقتصادياً موضوعياً أكيداً هو الاندماج بالغرب الرأسمالي والرأسمالية التجارية القائمة على مبادلة الموارد الذاتية المحلية بالبضائع الغربية التي تتركز أساساً على السلع المعمرة التي تلبي حاجات الاستهلاك الحكومي والخاص للطبقة الوسطى أي البرجوازية. وأن لها أيضاً أساساً سياسياً متيناً ومنظمة سياسية كبرى وقوية تدعمها رغم الهزات وتقلبات الأجواء، وتوحدها رغم الانقسامات والنزاعات الدائمة التي يبعثها ويثيرها الضغط الشعبي المستمر. وهذه المنظمة ليست لا الحزب ولا الطائفة ولا العشيرة إنما هي الدولة بالذات. لذلك ما كان للدولة العربية أن تكون إلا الدولة ـ الطبقة، وللحزب البرجوازي إلا أن يكون الحزب ـ الدولة وحزب الدولة، وللسلطة أن تكون إلا القوة، وللقانون أن يكون

إلا القهر المحض. وأن لها أيضاً أساساً متيناً أيديولوجياً وهو ليس شعاراتها القومية أو الطبقية التي لا تصبح أساساً أيديولوجية إلا لأنها قول بعكس الفعل وتكملة مثالية له تزداد مثاليتها بقدر ازدياد أنانية ودناءة وانحطاط هذا الفعل. وهو ليس الوعي الذي لديها عن نفسها ولا أوهامها الذاتية التي تغطي ككل أيديولوجية التمسك الوضيع والعبودي بالمصالح المادية الفعلية وتعمل على خلق الشعور الحقيقي والكاذب معاً بخدمة المصالح العليا للأمة. وإنما هو الثقافة السائدة الحديثة التي ما هي إلا الترجمة النزيهة للتبعية الفكرية والعقلية، ونقل وتقليد قِيم المجتمع الرأسمالي الغربي والتحرر من المضايقات الكبرى التي يقيمها استمرار القِيم والأفكار التقليدية أمام الانطلاق الكامل والاندماج الناجز للطبقة الجديدة في الحضارة المادية والأدبية للغرب.

والتحديث والعصرنة هي الكلمة النزيهة والحيادية، أي الأيديولوجية التي تغطي الواقعة الحقيقية: تحضر طبقة وتقهقر شعب إلى الأمية والجهل والجمود والتوحش. وليست العلمانية والعلمنة ونقد الخرافة والنواح على العلم الذي أصبح غطاء لكل خواء لدى المثقف العربي إلا حجر الأساس لهذه الأيديولوجية التحديثية. إنه النظرية التي تبرر تحضّر الأقلية المتزايدة وتوحّش الأغلبية المتفاقم. ولأن العقيدة التحديثية هي فعلاً أيديولوجية ازدهار طبقة أقلية لا قاعدة للتنمية الاجتماعية، لا تظهر نتائج هذا التحديث في النمو المتزايد للوعي وللعلم لدى الطبقة المحظوظة ولكنه ينعكس مباشرة على نمط الاستهلاك الثقافي لها ويبرز من خلال تزايد تطلعها إلى الرفاه والحياة الناعمة ومنتجات الذوق الرفيع: العطور وأدوات الزينة والملابس الراقية والحاجات النادرة واللغات الأجنبية والفنون الحديثة. دائماً آخر الصرعات والأزياء والبدع الغربية.

ولهذا لا نرى هنا أي تطور حقيقي للإنتاج العقلي العلمي والأدبي، ولا لجهاز هذا الإنتاج لا نوعاً ولا كماً ولكننا نشاهد فقط تطور نموذج الاستهلاك الثقافي لدى النخبة مقروناً بالانهيار المتزايد لمستوى الاستهلاك الثقافي عند الجماهير، بما في ذلك الإنتاج والاستهلاك الشعبي للثقافة التقليدية. وهكذا بقدر ما تفرغ حياة الشعب من كل نشاطات أدبية ومن الفنون والآداب التي كانت تعطي لحياتها معناها، وتفقد كل تقليد، تزدهر الثقافة العصرية لدى النخبة المحدودة وتتطور وتتكامل من أساليب المائدة حتى الموسيقى الكلاسيكية. إن الثقافة التابعة أو التبعية الثقافية بقدر ما هي تطور للاندماج الذاتي للنخبة المتميِّزة المرتبطة بالضرورة بالنمط الثقافي والحضاري الغربي لا يمكن أن تكون إلا تطوراً للاستهلاك على حساب الإنتاج العقلي، وهو حتماً استهلاك للمنتجات الثقافية التي يمكن أن تترجم مباشرة في الحياة المادية اليومية المباشرة. أي في منتجات الرفاه والأبهة والوجاهة الاجتماعية.

ونمو الثقافة العصرية هنا يعني تاريخياً القضاء على الوعي أي على الجهد الجدي والمثابر لإدراك وفهم الواقع والكشف عن حلول للمشكلات التي تعترض الجماعة القومية ككل. وما هو أساس نمو العلم الفلسفي والسياسي والاقتصادي منذ الخليقة حتى اليوم إن لم يكن ذلك؟ والقضاء على الوعي وثمرته العلم لا يكمن في القضاء على المؤسسات القديمة أو في بناء مؤسسات جديدة، وأقل من ذلك في تخلف أو تطور هذه المؤسسات التعليمية التي ما هي إلا عوارض، ولكن أولاً وأخيراً في علاقة الهيئة المثقفة في المجتمع بالطبقات المنتجة والشعبية. ومتى فقدت هذه الهيئة ارتباطها هذا فقدت كل مصدر للإلهام وفقدت كل قدرة على التفكير العلمي أي السليم والصحيح. ولهذا فإن التعليم العربي الحديث بقدر ما يخلق

هيئة من المثقفين المبتعدين عن الشعب والمتطلعين إلى العيش على الطريقة الاستهلاكية والغربية التي يتلقون مبادئها في المدرسة، وإلى الدخول كأعضاء كاملين في مجتمع الأقلية البرجوازية الراقي، لا يمكن أن ينتج علماً لا إنسانياً ولا طبيعياً ولكن الأوهام والإحباطات فقط. ولهذا أيضاً كلما تطور المجتمع الحديث عندنا زاد جهلنا وعجزنا عن فهم واستيعاب الحركة الغشيمة التي تلفنا وتدفعنا: كبر المجهول ونقص المعلوم وكبرت نظرية المخابرات الدولية والمحلية والأصابع الخفية التي تحدد مصيرنا، ونسمع هذا النحيب الذي لا ينقطع والندب الذي لا يخلو منه مقال أو كتاب أو خطاب أو دردشة: العلم بدل الخرافة العلم بدل الخرافة؟ لكن لأي سبب تخنق أسطورة الأولياء علم الحكماء؟

إن نظامنا الحديث منذ النهضة إلى اليوم لا يقوم إلا بثلاثة مبادئ: النهب وحصيلته الإفقار، والقهر وحصيلته الاسترقاق والاستعباد السياسي، والترجمة والتقليد وحصيلتهما الجهل وقصور نشاطات الحياة على النشاط الأول والبدائي: البيولوجي. من أين يأتي النصر؟

للتطور الراهن إذن معنى، وذلك رغم تغيُّر الأشكال والوجوه، ورغم تبدل الأفكار والعقائد، ورغم تبدل السياسات والحكومات والعهود، ورغم تناوب الطبقات أو الشرائح الطبقية كبيرها وصغيرها للمجتمع «الراقي» النامي في ركاب الرأسمالية الغربية. ومعناه هو صراع هذه الطبقة كطبقة قائدة قديمة أو جديدة للتكوّن كطبقة رأسمالية برجوازية أي مماثلة للنموذج السائد عالمياً للطبقة القائدة من حيث نموذج الاستهلاك ونموذج الإنتاج الذي يستدعيه هنا هذا النموذج الأول. والفصل الأول في هذا التاريخ الذي يعطي لكل الفصول الأخرى معناها هو نهب الشعب وضرب اقتصاد الحاجات لتطوير

وتنمية اقتصاد الكماليات الخاص بالطبقة العليا. ويستتبع ذلك تطوير القهر السياسي وبناء الدولة الحديثة التي تعطي إمكانيات عظيمة لمركزة واحتكار العنف والتسلط تظهر أمامها آلة الدولة التقليدية السلطانية القديمة لعبة أطفال. ويلحق بذلك تكوين الموكب الرث للفئات والشرائح الوسيطة البرجوازية الصغيرة بطبوله وزموره وشعاراته ونظرياته التي تترجم طموحه في الخروج من مجتمع العبيد إلى مجتمع الأسياد، هذا الطموح الذي يعطي للنظام مشروعيته التاريخية. وهكذا تنشأ المدرسة الحديثة على قدر حاجة النظام إلى مثل هذه المشروعية: إلى أجهزة أمن وقمع وشرطة ومخابرات ودرك وجيش وإدارة وخدم. هذه الأجهزة هي حصة النخبة ونصيبها من القسمة المقدسة، وهي لا تناضل إلى أكثر من ذلك.

وهكذا تبرز أيضاً الثقافة الحديثة كترجمة وتحديث، كتقديس للدولة وتذكير بالعلم. تكوّن المدرسة خدم الدولة وتقدم الدولة للصفوة المتفوقة في المدرسة وسائل القمع والسلطة الشكلية فيصبح الجميع أسياداً: ليس للبرجوازية هنا أي عقيدة خاصة نظرية سوى عملية التغريب الرث الذي تقوم به واقعياً ويشكل سياسة ثقافية: أي خلق البرجوازية الصغيرة المتعلقة بأوهامها التحديثية والسوائية وطموحاتها وتعاساتها الفكرية وتفككها النظري وضيق أفقها وذهنها الإنشائي الفقير[4].

لكن هذه الحركة وهذا التاريخ القومي ما هو إلا أحد أعراض توسع النظام الرأسمالي العالمي وقضائه على التشكيلات الاجتماعية السياسية والاقتصادية والفكرية التي تعرقل نموه وتقدمه. وليس التطور المتزايد للبرجوازية المحلية إلا القاعدة التاريخية والاجتماعية التي يستند إليها النظام في توسعه.

إن تاريخ العرب الحديث ليس إذن تاريخ تحرر الشعب ولا

تاريخ تكوّن الأمة وإنما هو بالعكس تاريخ الاستعباد الشعبي وإخراج الأغلبية القومية من الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية، أي تاريخ تهميش هذه الأغلبية. وقد كان إخفاق الحركة القومية الحديثة على قدر هذا التهميش أي أيضاً متزايد الخطورة باستمرار. والحركة الرئيسية لهذا التاريخ ليست النضال ضد الأتراك في سبيل التحرر القومي والثورة ضد المحتل الأجنبي وضد الاستعمار الحديث والتبعية والبؤس المتزايد لكن، بقدر ما هو تاريخ الطبقة القائدة هو تاريخ التحالف مع الاستعمار الغربي ضد الدولة العثمانية وتاريخ الاستسلام وتسليم البلاد لقوات الاحتلال وتاريخ تعميق الارتباط بالامبريالية والاقتصاد الرأسمالي والسوق الدولية، رغم أو بمساعدة الشعارات الاشتراكية المعادية للامبريالية. إنه أولاً وأخيراً تاريخ استعباد الشعب وتكوّن الطبقة الجديدة.

وهذا الاستعباد الذي هو شرط تكوّن الطبقة هذه هو أيضاً السبب الرئيسي للفشل الذي ما هو بدوره إلا فشل الرأسمالية في التحول من رأسمالية تجارية مستهلكة إلى رأسمالية منتجة ومستقلة: إنه فشل نظام بأكمله من العلاقات والقوى والمواقف والمصالح والتحالفات والآفاق والاستراتيجيات والتكتيكات كما هو فشل الفلسفات والتصورات العقلية الكبرى التي قام عليها هذا النظام. فشل الأيديولوجية الأساسية التي صاغت هذا التاريخ: التحديثية وأشكالها: الإصلاح العقلي والنظرية القومية واشتراكية الدولة وكل منها تفضي إلى الأخرى.

ودراسة هذا التهميش لا يمكن أن تكون غير دراسة لتاريخ القهر الشعبي: الفكري والسياسي والاقتصادي. وفي هذا القهر لا في سلبية الشعب، وفي الاستعباد لا في مقاومة البنى القديمة، وفي النهب لا في ضعف القوى المنتجة يجب البحث عن أسباب الإخفاق العميق

للحركة القومية: أي التحرر الاقتصادي والسياسي والفكري للأمة. وهذا الإخفاق يمس الأغلبية الشعبية ولا تشعر به الأقلية المسيطرة التي كان بالنسبة لها نصراً فعلياً وتحرراً اقتصادياً وسياسياً وفكرياً عن الشعب وفي وجهه. وانتصار الأقلية وتكوّنها كطبقة رأسمالية ما كان يمكن أن يتحقق في الظروف التاريخية الراهنة للامبريالية إلا كثمرة لهزيمة الشعب وبهزم وتدمير قواه. إن وحدة وتضامن البرجوازية ـ العربية تجد تفسيرها وقوتها في عمق التقسيم الدائب للشعب ولا تتم إلا به. وتحديث وتطوير الدولة هما قاعدة ذلك. وتفتّح وتمدّن وتحضّر النخبة العربية ما هو إلا الوجه الآخر وثمرة وأساس التدين والانطواء والتقهقر لدى الأغلبية، تماماً كما أن الفقر والحرمان هما النتيجة الحتمية للإثراء والمتاجرة بالأفراد والأعراض، والتخلف الثقافي والسياسي والاقتصادي هو النتيجة العامة لهذا الوضع ولهذه العلاقة الاجتماعية لا لشيء آخر.

إن تاريخ هذا القهر هو التاريخ الحقيقي العربي، تاريخ الهزيمة وتاريخ الردة، تاريخ التبعية وتاريخ التخلف، تاريخ الخرافة وتاريخ العبودية والتقليد، تاريخ الانحطاط العام لأمة بأكملها. ودراسة الحركة القومية العربية الحديثة، تقدمها وانهيارها لا يمكن أن تستقيم إلا بدراسة نشوء وتكوين الاستعباد الحديث.

أما هذا المأزق التاريخي للنظام ليس لدى الفكر البرجوازي الصغير خادم النظام عن حق إلا الهرب إلى الأمام. إن النقد العربي الحديث الجذري مدعي الثورية بدل أن يدين القهر ويكشف فيه عن سبب الهزيمة التاريخية لا يجد إلا الأخذ على القيادة عدم جذريتها وتطرفها في القهر، إنه يجد الحل في الاندفاع الأعنف لتصفية الدين لا في التصدي للاندماج المتزايد في الثقافة الرأسمالية التي لا تظهر هنا على كل حال إلا كترثيث وتشريد ثقافي وتقليد هزلي فج، وفي

الدعوة إلى ديكتاتورية وبطش سياسي أكبر بحجة القضاء على الرجعية، وفي تعميق وتشديد سيطرة الدولة واحتكارها لوسائل الحياة المادية للجماعة: وأهمية ذلك هو خنق كل تظاهرة لرفع الأجور والإخضاع المطلق للمنتجين إلى حاجات التراكم الرأسمالي. إنه يأخذ على الدولة الراهنة كونها لم تجرؤ، بسبب ضعفها وعزلتها، على التصدي العنيف الحاسم للفكر التقليدي أي أيضاً للشعب الذي لم تسمح له لا الظروف المادية ولا الثقافية المتاحة في هذا النظام أن يتجاوزه. لا يكفي إذن حتى الآن احتكار كل الوسائل الإعلامية وخنق كل حرية فكر، ولكن يجب الاسترشاد بمحاكم التفتيش والمحاسبة على الاعتقادات والنوايا. ويأخذ عليها أنها لم تحقق الدولة العلمانية المطلقة التي لا تعترف إلا بطائفة واحدة هي التي تملك السلطة والرأسمال وتحطم كل قاعدة مدنية للتضامن السياسي الشعبي كي لا يبقى هناك لا الآن ولا غداً من يستطيع أن يهدد من قريب أو بعيد السلطة القائمة أو يشكل أداة ضغط عليها، ولا تكفي حتى اليوم علمانية دولة المخابرات. ويأخذ على الدولة أنها قصرت في احتكار كل وسائل المعيشة والحياة فلم تؤمم كل الأرض كما حدث هنا أو هناك وسمحت بنمو وبقاء هذا القطاع أو ذاك في أيدي هذه الطبقة أو تلك وهذه هي المأساة وهذا هو سبب الإخفاق. ولا يكفي إذن حتى الآن احتكار وسائل العيش وربط الحياة بالبطاقة التموينية ومن أجلها. كل ذلك كي يكون لدى الدولة الرساميل الضرورية للتنمية أي أن يكون لدى الطبقة ـ الدولة الثروات الضرورية لتحولها السهل إلى أرستقراطية أحرار وردّ الآخرين إلى عبيد السلطان. هل من العجيب إذن أن تستعيد الرأسمالية الخاصة أنفاسها بل أن تتحول الطبقة ـ الدولة ذاتها إلى شريكة للرأسمالية الخاصة؟

من العلم إلى الجهل: الإخفاق العقلي للإصلاح.

إن استلاب الفكر العربي للدولة ينبع من تقديس الطبقات الوسيطة وتعلقها الشديد الموضوعي والذاتي بالدولة التي تشكل المنفذ الوحيد والوسيلة الوحيدة للارتقاء الاجتماعي لطبقة لا تملك لا ثروة ولا إرث. وهذه صفة مميزة للفكر البرجوازي الصغير في كل مكان. لكن خضوع كل الفكر العربي وتلوثه بهذه الفكرة الهوسية حول الدولة يرجع إلى عدم تجانس وتفكك وانقسام وتشرذم النخبة العربية ككل، نتيجة ظروف نشوئها وارتباطاتها بالنظام الدولي. وبقدر ما تصبح الدولة هنا الميدان المثالي للتوحيد وتجاوز التناقضات، تأخذ الفكرة البرجوازية الصغيرة والطبقة الوسيطة في مجموعها وزناً خاصاً ودوراً سائداً ليس فقط فيما يميز العلاقات بين مختلف فئات البرجوازية ولكن أيضاً على الصعيد القومي العام.

تعطي البرجوازية الصغيرة للفكر وللحياة السياسية وفي أوقات الشدة للحياة الاقتصادية أيضاً نغمة واحدة نغمتها وصوتها وصورتها ومنطقها: الحركة والفعالية الفارغة التي ليست إلا الحوصان والدوران في حلقة مفرغة، الركاكة العقلية والأدبية، التقلب والتناقض الذاتي وعدم الانسجام، وضيق الأفق والمحدودية الذهنية البائسة، خلق الأوهام الكبيرة ورعايتها وعبادة الأصنام وتقديس القوة، أي باختصار الملاء الكاذب والفارغ والاستلاب والمنفخة والغرور والتظاهر. هي قول بلا فعل وحركة بلا هدف وجعجعة بلا طحن.

فليس هناك تناقض حقيقي بين التطرف البرجوازي الصغير والاعتدال الذي يميِّز موقف البرجوازية الكبرى، ولا تناقض بين الليبرالية وتقديس الدولة، فكل من الموقفين يكمل الآخر ويلجأ إليه ويسترشد به لصيانة سلطة واحدة، ولا بين الإصلاحية البرجوازية

الأولى والثوروية البرجوازية الصغيرة المتأخرة، فكلها تجد تفسيرها في بناء دولة تحتكرها الطبقة السائدة وتسمح لها بإبعاد الشعب من الساحة السياسية حسب تطور أزمة النظام وازدياد الضغط والمقاومة الشعبيين. ولا بين أيديولوجية الوحدة الجامعة وجامعة الدول المنفصلة. ولا بين الرأسمالية الخاصة المستندة إلى احتكار السلطة والدولة وبين اشتراكية الدولة التي تخلق الرأسمالية الخاصة. ولا تكف الطبقات الوسيطة عن أن تكون القاعدة الاجتماعية السياسية والفكرية التي تستند إليها السلطة القائمة إلا عندما ينهار الميزان السياسي وينقلب ميزان القوى نهائياً لغير صالح الطبقة الحاكمة.

هل كان من الممكن للإصلاح الفكري الذي قام بالدرجة الأولى على كاهل المثقفين والطبقات الوسطى للنظام التقليدي شبه الإقطاعي، وإشكاليته المركزية: التوفيق بين الإسلام والعصر، أن يكون في هذه الظروف، إلا التمهيد الضروري لدخول الفكر والقيم الرأسمالية للمجتمع الجديد عن طريق تفسير الإسلام تفسيراً عصرياً وفتح الباب لنشوء الدولة والسلطة الرأسماليتين، أي أيضاً سلطة وهيمنة طبقة جديدة متنامية على أطراف الغزو والتوسع الرأسمالي في الشرق؟ ولم ينطو لذلك على أية إمكانية تحرر لا من ناحية انتشاره الشعبي ومسحه للخرافات وما يسمى بالتشويهات المتأخرة أي الدين الشعبي باختصار، ولا من ناحية تنمية وتطوير الروح التقدمية والعلمية لدى النخبة. وقد أثبت التاريخ صحة هذا الاستنتاج من وجهين: أولاً تحول جيل النهضة الوطني في سوريا ومصر والعراق وغيرها إلى خدم في مجالس وحكومات وإدارات المحتلين بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وليس نوري السعيد هو الوطني الوحيد الذي تحول إلى خادم مطيع للإنجليز. فقد كانت هزيمة الحركة الوطنية في مطلع القرن،

إيذاناً بتحول القسم الأكبر من التشكيلات الوطنية عن المقاومة، وهو شرط احتفاظها بوجودها ومواقعها.

ولن تكفّ هذه التجربة عن أن تتكرر لتظهر إلى أية درجة تحدد طبيعة النخبة العربية وبنيانها الهش، واستعدادها العميق إلى التراجع ووضع مصالحها الخاصة عندما تتعرض للتهديد مكان المصلحة القومية.

والمؤتمر العربي الذي حضّر للثورة العربية بإشراف البريطانيين كان قد لاحظ أن الغرب ليس هو القوة التي تهدد العرب أو تشكل خطراً عليهم بل الدولة العثمانية. وكان من المستحيل دون شك الشروع بالثورة والقيام بها بدون هذا التحضير والتقديم النظري، كما أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون رئيس هذا المؤتمر أحد كبار زعماء الإصلاح.

والانزلاق من موقف الأفغاني الإسلامي المعادي أساساً للغرب إلى موقف محمد عبده وأتباعه من المصلحين يبرز المأزق الحتمي للإصلاح وتحوله من استعادة الإسلام الراشدي إلى التعاون مع الغرب والتمهيد للسيطرة البريطانية الفرنسية على العالم العربي. فبدل أن يتحول الإصلاح العقلي إلى وسيلة لربط الماضي بالحاضر وتأمين الشروط الفكرية والسياسية لاستقلال وقوة وتقدم الأمة الإسلامية أو العربية الإسلامية تحول بالعكس إلى وسيلة لتكوين نخبة سياسية ليبرالية وظيفتها الربط بين الشعب المتمرد على الاحتلال والمندوبين السامين، وعمل كل ما بوسعه للوقوف في وجه تطور الكفاح الشعبي المسلح والانخراط في اللعبة السياسية للملك ولديمقراطية قوات الاحتلال. وهكذا تم استبدال البعث الفكري للماضي الرشيد بسرعة، بالنقل الحرفي لفكرة البعث الليبرالي التي استند إليها حكم التحالف

بين البرجوازية المحلية الكمبرادورية والبرجوازية المستعمرة الأجنبية في كل الشرق. وما كان من الممكن أن يكون لمحاولات مثل محاولة علي عبد الرازق الشهيرة والمعتبرة حتى اليوم فخر الإنتاج العقلي للنهضة من دور سوى تبرير ودعم السلطة الجديدة للتحالف المذكور، عن طريق نقد الخلافة ومديح السلطة الزمنية: أساس تغلغل وتدخل النظام الرأسمالي الحديث في الشرق بما حمله من تبديل في نظام تحالفات الطبقة السائدة المحلية ومن علاقات هيمنة جديدة: تسلط الغرب.

وتحت هذا الضوء الجديد نستطيع أن نفهم ما ظل حتى اليوم بدون تفسير في النظرية القومية المثالية: المعارضة الشعبية الشديدة والعامة للإصلاح والتمسك بالحاضر والماضي كما هو موروث وعزلة ثورة الشريف حسين، الأمر الذي يفسر أيضاً الانهيار السريع لهذه الثورة وللأسرة المالكة التي تحولت بسرعة، ليس بدون سبب، إلى ركائز للاحتلال وللتقسيم العربي. ولم يثر البعث الفكري النهضوي بقدر ما كان بعثاً للتبعية الفكرية بثياب إسلامية، أية حماسة شعبية بل أدى بالعكس إلى الانطواء الشديد لأغلبية الجماهير على تراثها السابق وخرافاتها، كما أدى إلى الانشقاق بين رجال الثقافة والفكر والفقه المرتبطين منذ الآن بالدولة وبين القاعدة الشعبية التي فقدت الثقة بهم، وزالت بذلك القاعدة الموضوعية لنمو الفكر التقليدي الشرقي الإسلامي وتطوره.

وأخذت بذلك النخبة المثقفة، الدينية التقليدية والحديثة، تسير في واد والجماهير الواسعة تسير في واد آخر. وافتقدت بذلك قاعدة نمو الثقافة القومية القائمة على التفاعل بين الاكتشافات العقلية والمفهومية والعلمية الكبرى التي ترفع إلى مستوى تجريدي أعلى مناقشات المسائل والمشكلات الاجتماعية وبين الممارسة الشعبية

وعيش هذه المشاكل. وأخذت المنظومة العقلية والمفهومية تتطور بعيداً عن المشكلات الفعلية للأغلبية وتوجهت النخبة المثقفة إلى إقامة حوار وحيد الجانب مع الفكر الغربي يعكس صراعها وتفاهمها معاً مع الغرب وبحثها عن حلول لمسألة اندماجها فيه كطرف كامل وعامل في الحضارة الراهنة، وتوجه الشعب إلى مشايخ الأحياء الصغار والضعاف ليرتبط بهم نهائياً وليحولهم إلى لسان حاله الناطق، كما زاد تعلقه بطقوسه القديمة: أي باختصار إلى انقطاع كل حوار وإلى الجمود العقلي والفكري الذي سيستمر حتى الوقت الراهن.

لكن الطبقة الملاكية التجارية التي ورثت الدولة العثمانية عرفت أيضاً كيف تستفيد من الفكر التقليدي ومن هذا الجمود عندما كان الأمر يتعلق بالمسائل العملية الكبرى التي تحدد مصير سيطرتها الجديدة وسلطتها. وهكذا أعطت لنفسها منذ البدء لكسب بعض الشعبية ملكاً من الجزيرة العربية مهبط الوحي، وأعلن الشريف حسين بعد تأكيد انتسابه الهاشمي للرسول العظيم نفسه خليفة للمسلمين عام 1923 وقَبِل فيما بعد دون غضاضة كبيرة ودون أن تثار حميته الإسلامية أن يصبح أولاده الشرفاء ملوك الاستعمار الصغار. ولم تجرؤ الطبقة الجديدة أن تعلن استقلال العرب عن السلطنة العثمانية والتعامل مع الغرب إلا تحت راية الخلافة والغيرة على الدين وعلى لغة القرآن الكريم التي بدأت السلطنة والسيطرة العثمانية تهددها في ذلك القوت فقط بعد أن كانت حامية حمى الدين ودرعه الأمين(5).

وحتى فيما بعد وفي فترة متأخرة، ما كان من الممكن تعبئة الشعوب العربية لخوض النضالات المختلفة التي تسمح للطبقة الجديدة بتحسين مواقعها الاقتصادية والسياسية تجاه شركائها الغربيين واليوم أيضاً الشرقيين بدون الاستخدام اللئيم الأناني واللامسؤول للدين. باختصار ما كان من الممكن للبرجوازية التجارية الملاكية

الجديدة المرتبطة بالغرب أن تستقل بولاياتها لو لم تتحالف أولاً مع طبقة العلماء لتثير الاختلاط في الوعي الشعبي ولتبرهن على غياب أية قاعدة فكرية شعبية حقيقية لحركتها. ولم يكن التحالف إذن مع القوة الغربية الاستعمارية خطأً تكتيكياً أو استراتيجياً بل هو أساس الحركة ذاتها ومقومها الرئيسي وما كان لها أن تقوم بدونه.

لم تكن الحركة الاستقلالية عن الأتراك لا نتيجة لنمو الوعي القومي الشعبي العربي ولا لتطور الحركة السياسية للبرجوازية العربية الناشئة الباحثة عن استقلال سوقها القومي عن الامبريالية المجسدة بتزايد خضوع السلطنة للامبريالية العالمية والمستاءة من تفاقم الاضطهاد التركي السياسي تجاهها أو تجاه الشعب. إنما كانت على العكس الانخراط في لعبة الغرب لاقتسام التركة العثمانية: أي أيضاً بالإضافة إلى الموارد المادية والموقع التجاري والاستراتيجي، اقتسام الشعوب العربية ذاتها، ومن هذا الاقتسام ستخرج الطبقة الجديدة بالنصيب الذي تستحقه: وكيل أعمال الاستعمار والسيف الذي يحارب به ويقمع ويقهر الشعوب العربية ويقسمها. وهذا يفسر لماذا سارت الأمور تماماً كما قد رسمها وزراء الدولة الاستعمارية حتى فيما يتعلق بالتقسيمات الإدارية والسياسية وليس فقط في شكل الاستغلال والتبعية، وأمام هذا التقسيم اللاقومي لم تقل البرجوازية الجديدة كلمة واحدة إنما قدمت ملوكها الصغار عربوناً لعمالتها وضمانة لتعاونها وبرهاناً على حسن نواياها.

ولم تقد الدعوة القومية الإسلامية ثم المعربة إلى الاستقلال السياسي، ولكنها أدت بقدر تناقضها مع المصالح الشعبية إلى تفاقم التبعية وتجسدها في الاحتلال العسكري المباشر الذي حول البعض إلى مستعمرات كاملة والبعض الآخر إلى وصايات والقسم الثالث إلى محميات، وخلق الدول التي فرقت نهائياً ولأول مرة بين الشعوب

العربية ووضعت لهذا التفريق أسسه الموضوعية السياسية والاقتصادية التي ما لبثت أن خلقت التفرقة الثقافية حتى أصبح العالم العربي أبعد اليوم من أي زمن آخر عن الوحدة. وكل ما حدث كان استبدال امبريالية تركية ضعيفة ناشئة ومليئة بالتناقضات الذاتية بامبريالية سائدة ومسيطرة: الامبريالية الأم الفرنسية والإنكليزية.

وقد عنى هذا الاستعمار الجديد شيئين: 1 ـ بدل تكوين أمة واحدة ودولة واحدة عملت السلطة الجديدة وتبعتها في ذلك ركيزتها (الوطنية) المحلية على تقسيم كل ولاية عربية عثمانية إلى دول متصارعة ومتنازعة على خدمة أسيادها الأجانب، أي قادت إلى إضعاف المواقع السياسية والاقتصادية للجماعة العربية وللعرب عامة في الساحة الدولية وحولتهم إلى مجرد مستعمرات تافهة. وبدل أن يتطور الوعي القومي إلى وعي عربي مشترك أساس الوحدة، نمت في أطراف الولايات المشاعر الإقليمية القومية. وشهدنا مباشرة بعد الاستقلال عن الأتراك ظهور الحركات القومية المحلية: اللبنانية والسورية والفرعونية المصرية، بالضبط في المناطق التي ازدهرت فيها النهضة، وسيخلق التغريب الاتجاهات ذاتها في بقية البلدان العربية: القومية التونسية والمغربية والعراقية والجزائرية. ولكن هنا وهناك سيبقى تحقق الشعب الذاتي أي تصوره لهويته هو الإسلام وليس القومية المحلية الإقليمية ولا العربية. فنتيجة لضعف تكوين الطبقة التجارية الملاكية القائدة وانحطاطها وانعدام روابطها الذاتية والموضوعية مع الشعب كان لا بد أن تخضع للتقسيمات الاستعمارية وتنظر لها وتجد فيها تحققها الذاتي. ولن تتدعم النزعة العروبية إلا في وقت متأخر وفي مناطق محدودة مع زيادة الهجوم الاستعماري، بعد مرحلة الاستقلال السياسي، على الأنظمة الباحثة عن مخرج لأزمتها الاجتماعية في التصنيع. لكن هنا أيضاً سيظهر فشل الوحدة

السورية المصرية الضعف البنيوي لهذه النزعة على صعيد الجغرافية السياسية كما على صعيد القوى الاجتماعية الحاملة لهذه النزعة وعمق التحالفات التي تقوم عليها. ولن تستطيع النزعة العربية أبداً أن تقضي على تعلق كل من الطبقات البرجوازية المسيطرة العربية بحدودها الضيقة والدفاع عنها بالأيدي والأسنان وتغذية المشاعر الإقليمية بما في ذلك في المناطق التي كانت مصدر النزعة العربية ورحمها، فالمصالح الاجتماعية، مصالح النخبة الكمبرادورية المنحطة والرثة، أقوى من النزعات والأفكار الوقتية العابرة.

وهكذا ما كان من الممكن للفكرة العربية، وسيلة الانتقال من الأمة الإسلامية إلى الأمم ـ الجنسيات الإقليمية الراهنة (السورية والمصرية والعراقية والخليجية.. إلخ) إلا أن تتحول إلى تضامن عام غامض ومتقلب، ضعيف ومفكك، ومهدد باستمرار بين دول تبحث جميعاً عن مخرج مستحيل لأزماتها المستفحلة القومية والاجتماعية، أي إلى تضامن ضد الشعوب العربية ذاتها. كانت الفكرة العربية السلم الذي صعدت عليه الطبقة الجديدة إلى عروشها الجديدة الأقنان. فما كان من الممكن الانتقال مباشرة بالشعب من دولة الوحدة العثمانية إلى دول الانقسام العشائري والطائفي بدون تقديم وعد جديد بالوحدة. وما كان من الممكن استبدال الإسلام ودولة الإسلام بالتشرد الثقافي والرثاثة القومية السائدة اليوم بدون الفكرة النبيلة للعروبة: مهد الإسلام وموطن عظمته ولغة ثقافته. هكذا استحال الوعي القومي للنخبة من وعي إسلامي إلى وعي إقليمي ثم إلى وعي طائفي مع تفاقم أزمة السلطة السياسية وحاجتها إلى استغلال واستخدام التمايزات الدينية أو العرقية لتأجيج الانقسامات المحلية والنزاعات المختلفة بين صفوف الشعب لتضمن سيطرتها وبقاءها.

وليس الوصول إلى هذه النتائج لا من قبيل الصدفة ولا بسبب

جهل الشعب ولا ثمرة أخطاء معيَّنة لهذه القيادة أو تلك بل هو التطور الطبيعي والمنطقي للنظام الاجتماعي الذي استندت إليه وخلقته الحركة الاستقلالية: التحالف التاريخي بين النخبة المحلية ومراكز السلطة العالمية: لقد كانت الدعوة القومية الجديدة تخفي العمل على عزل الشعب عن السياسة واستئثار فئة محدودة بالسلطة والثروة بالتعاون مع الخارج. كانت جزءاً من القهر السياسي وأداة من أدوات تسليط الفئة الجديدة النامية على هامش النظام العالمي على رقاب وأرزاق البلاد والعباد. هل كان من المتوقع قيام الشعب في فترة متأخرة، لو لم تستبق الطبقة الجديدة الكمبرادورية بتفاهمها مع الغرب الأحداث، بثورة أعمق جذوراً وأقدر على التوحيد القومي وحماية التراب الوطني من المطامع الأجنبية؟ هل كان سيقدر على تغيير موازين القوى داخل الدولة العثمانية ذاتها لتوجيه التاريخ، بالاشتراك مع الشعب التركي وجهة مختلفة؟ هذه مسائل لا تطرح اليوم وليس في طرحها أي جدوى. لكن ظروف النضال المقبل الذي يشكل النضال ضد التسلط الغربي والأجنبي محوره المركزي كانت ستكون شديدة الاختلاف. والمقصود الآن من ذلك هو بالدرجة الأولى تفسير الاستقلال ذاته كحركة ضمن الصراع الداخلي لاغتصاب السلطة في الولايات من قبل النخبة المحلية ضمن حركة أكبر من الصراع الدولي لاقتسام الامبراطورية. كانت الطبقة الجديدة الصاعدة في عجلة من أمرها فاستغلت الاضطهاد التركي الناشئ عن تصاعد قوى الرأسمالية والقومية التركية ودخلت شريكة هزيلة مع القوى الأجنبية، صاحبة المشروع الأساسي. كانت أداة من أدوات القهر السياسي والفكري في يد الرأسمالية الغازية ووسيلة لإعادة تمكين السيطرة على الشعب في دولة تضمن السلطة فيها قوات الاحتلال.

من السلطة الدينية المطلقة إلى الدولة الزمنية الديكتاتورية: الإخفاق السياسي

لم تؤدِ الحركة القومية الاستقلالية العربية إلى استبدال الخلافة الدينية المطلقة بسلطة مدنية علمانية: ولم تؤدِ السلطة العلمانية إلى المساواة في الحقوق السياسية والمدنية لجميع الطوائف والطبقات الاجتماعية والفئات، كما كانت تدعي الفكرة العلمانية لرجال مثل فرح أنطون وأديب اسحق وشبلي شميل وفارس الشدياق وبطرس البستاني وناصيف اليازجي، وغيرهم من الذين تميّزوا بالتأكيد على هذا الجانب من فكر النهضة، لكنها استبدلت الدولة المطلقة الدينية بدولة مطلقة استعمارية قائمة هي ذاتها على توازن جديد للطوائف يضمن مصالح الطوائف الحليفة. وكل ما حدث في دولة الطوائف الجديدة هو استبدال الدولة والهيمنة السنية التاريخية التقليدية بهيمنة الطوائف الصغرى الدينية أو العرقية أو الثقافية التي يسهل احتواؤها أو استعمالها من قِبل المندوب السامي، أو التي ورثت علاقات وثيقة مع النظام الدولي الرأسمالي. لكن هذا الاستبدال لم يكن وما كان يمكن أن يكون استبدالاً للحكم المطلق بالحكم الديمقراطي السوائي ولا للحكم الديني بالحكم المدني ولكن فقط للحكم الأغلبي بحكم الأقلية، للحكم الديني بالحكم الطائفي وللحكم المحلي بالحكم الأجنبي، وحكم الأرستقراطية والبيروقراطية القديمة بحكم الكمبرادوريين من ملاك شبه إقطاعيين إلى تجار وكلاء للغرب، وحكم الأشخاص بحكم الأجهزة، والمبادئ المشوهة بالمصالح المادية الدنيئة والأنانية.

وبقدر ما كانت الصبغة والدعوة العلمانيتان تخفيان سلطة هذه المصالح الجديدة كانتا تضمنان للطبقة الجديدة القائدة قهر الأغلبية

الفكرية واستبعادها من الحكم وميادين السلطة. وكانت الطبقة الصاعدة الضعيفة تغطي، في طمسها لطبيعة الصراعات الطائفية وفي أيديولوجية السلطة العلمانية أساس المساواة في الحقوق، حلفها الأساسي مع الاستعمار الأجنبي وقوة الاحتلال. فهذا الحلف مع الأجنبي الذي يكوّن قاعدتها السياسية الأولى ومصدر قوتها وسلطتها كطبقة لا يمكن أن يمر إلا بتهميش الأغلبية سياسياً واستبعادها عن الساحة السياسية وخنق مبادرتها. ولم يكن التركيز على الفروق والتمايزات الطائفية وتقوية مواقع الأقليات الاجتماعية، أي أيضاً خلق هذه الأقليات سياسياً، إلا وسيلة لعزل الأغلبية الشعبية، لا الدينية فقط، وتأمين جهاز قمع وإدارة محلي، أي جهاز دولة مضمون ومفصول عن الشعب، يحفظ نفوذها وسلطتها وسيطرتها القهرية.

وقد توهمت الطبقة الجديدة فعلاً عندما كانت تقدم ممثليها إلى المجالس النيابية وتخطب فيها وتسن القوانين ومشروعات القوانين أنها تحكم بتأييد الشعب وبكفاءتها الذاتية وبالديمقراطية التي كانت تبجلها وتطبل لها وليس، أساساً، بقوات الاحتلال. لكن الحركات العاصفة التي كنستها بعد أشهر أو سنوات قليلة من الاستقلال قد أظهرت حماقتها ودفعتها من جديد إلى الاستنجاد بالقوات الأجنبية والدخول تحت مظلتها وفي معطفها عندما لم تكن الفرصة قد ضاعت نهائياً بعد. وبقي النظام السياسي نيابياً ديمقراطياً طالما لم يكن هناك سياسة إنما حرب دائمة وكامنة وهزيمة عسكرية للأغلبية، أي طالما بقيت ديمقراطية حاملي الألقاب من وجهاء وزعماء وأصحاب رساميل، وكان من المتعذر على الأكثرية من أميين ومحرومين وأقنان وتبع ومتحزبين للّه وحده ومتوكلين عليه وحده تعطيل السير الطبيعي والعادي لها.

وهكذا بقدر ما حولت الديمقراطية المعلقة في رأس رمح

الاحتلال الطبقة القائدة المتنفذة القديمة إلى طبقة خادمة رأسمالية سمسارية ووجهتها نحو المتروبول، أعادت أيضاً توزيع المناصب والمواقع السياسية والمالية كما أعادت توزيع الخدمات وفرص الارتقاء والتعليم الخاصة ببرجوازية الدعم الوسيطة بشكل جديد يعكس التوازن الجديد السياسي الطائفي. أما المساواة في الحقوق المدنية والسياسية فما كان من الممكن أن تتجاوز إطار هذا الحلف الاجتماعي الجديد والضيّق الذي تكوّن على هامش الاندماج في الغرب بينما بقي المجتمع في أغلبيته العظمى خاضعاً للعلاقات التقليدية الما قبل رأسمالية: أيديولوجياً وسياسياً واقتصادياً.

هذه العلاقات التي تنتج في تمفصلها مع العلاقات الرأسمالية الجديدة تحول الزعماء إلى تجار أو ملاكين كبار رأسماليين. وهذا الحلف الامبريالي ـ الكمبرادوري ـ الطائفي هو الاتجاه الموضوعي الأساسي في كل مراحل النظام رغم اختلاف عناصره المشخصة: نوع الامبريالية الخارجية والبرجوازية المتروبولية، القسم السائد والشكل المتغيّر للبرجوازية التابعة المحلية ونوع الطائفة السائدة التي تضمن توفير أجهزة قمع أمينة. وهذه هي القاعدة الموضوعية لاستبعاد الأغلبية من الساحة السياسية وتهميشها. هل كان الحكم المدني العلماني إلا الغطاء الفكري للعنف السياسي أي إلا أيديولوجية جديدة وطائفية جديدة.

وهكذا نفهم لماذا لم يعمل الحكم المدني العلماني على تأمين قاعدة موضوعية للمساواة كما كان يحلم دعاة النهضة. ولم يخلق الروح الوطنية الدهرية اللادينية التي هي أساس التكوين القومي الحديث بمعنى الكلمة، ولكنه عمّق الظلم والتفاوت بين الأفراد والجماعات المحلية وطور وغذى الأوهام والمشاعر الدينية والطائفية وخلق لها أساساً موضوعياً مادياً. ذلك لأنه أولاً وأخيراً حكم أقلية

اجتماعية يقوم على احتكار السلطة وبالتالي على العنف كما يتطلب تقسيم الشعب واستغلال وتثمير التمايزات الثقافية والفكرية والمذهبية التقليدية وتوظيفها سياسياً وهذا ما يميّز الطائفية عن التدين. والنزاع الذي دار وما زال يدور إلى اليوم بين الجناح المتطرف من الطبقة الجديدة الذي يمثل طبقات الدعم الوسيطة والطائفية بالدرجة الأولى التي تبشر بالعلمنة المطلقة الكاملة، أي باختصار التيار التحديثي الجذري، وبغض النظر عن ميول أفراده ومشاربهم السياسية وبين الجناح الأغلبي المعتدل من هذه الطبقة السائدة ذاتها والذي يمثل أصحاب المصالح الكبرى المادية ويعظ بالسير خطوة خطوة حتى يضمن باستمرار الحد الأدنى من المشروعية الفكرية، يعكس الصراع بين الفئة المثقفة البرجوازية المعزولة عن الممارسة والناقمة في إطار النظام ولدى مختلف الطوائف وبين النخبة السياسية المرتبطة بالسلطة والتي تسيّر دفة الحكم وتحسب كل الحسابات قبل أن تخطو أية خطوة. ولهذا نرى خاصتين للفكرية السياسية هنا، الأولى، أن الطبقات الوسيطة هي التي تحتضن معاً الفكرة العلمانية والطائفية على السواء وتنتقل من الوحدة إلى الأخرى حسب قربها أو بعدها عن السلطة وحسب مكانتها العامة في التوازن الاجتماعي العام للطوائف والمصالح، وثانياً أن السلطة أي الوصول إلى الحكم هو دائماً عامل اعتدال تفرضه المسؤولية.

ويبيّن حقيقة هذه الديمقراطية الليبرالية الأولى وطبيعتها الاستثنائية المؤقتة ما حدث فيما بعد. فلم تلبث البرجوازية بقيادة الجناح الجديد المتطرف بعد الحرب العالمية الثانية أن أطاحت بها كما أطاحت بها البرجوازيات الأخرى التي لم تهزها العاصفة بما فيه الكفاية وذلك بعدما أدى التحديث الاجتماعي العام وتحطيم البنى الاجتماعية التقليدية نسبياً إلى الدخول الكثيف للجماهير والطبقات

الوسطى إلى النظام السياسي وإغراق مؤسساته الضعيفة الهشة والشكلية وتخريب آلية عملها. وكان جلاء قوات الاحتلال كما أشرنا بمثابة الإعلان الرسمي عن تصحيح الأوضاع ورجوع احتكار السلطة إلى قاعدته الأساسية: الديكتاتورية. عندئذ ظهر الحكم المدني على حقيقته لا أصباغ انتخابية ولا أوهام علمانية ولكن احتكار مطلق ومعلن للسلطة وإلغاء لحق المواطنية. الحزب الحاكم وحده بأزلامه وصنائعه ومريديه له حق الحكم والقيادة والترشيح واحتلال المناصب السياسية والاقتصادية والإدارية. أي عبّر عن مضمونه الحقيقي كحكم يقوم على ويقتضي في الظروف الملموسة هنا تقسيم المجتمع إلى طبقة أحرار لها كل الحقوق السياسية والمدنية وإلى حشد من العبيد عليه كل الواجبات العسكرية والاقتصادية والمدنية. وبذلك زال كل أساس لوجود الأمة والمواطنية وأخذ الحكم في إطلاقيته شكل حكم ديني بكل معنى الكلمة: أي فرض دين السلطة وربط الحكم بدين جديد.

لم يؤدِ الاستقلال القومي العربي إذن إلى بناء دولة عربية موحدة لا ملكية ولا جمهورية، ولم تؤدِ الدعوة العلمانية إلى نشوء الأمة لا من حيث المساواة في الحقوق بين الأفراد ولا من حيث توحيد المجتمع والإرادة القومية، ولكنها أدت إلى الانقسام العربي وزوال الوحدة الضعيفة التي بقيت في إطار الدولة الدينية، وأدت إلى انقسام كل بلد عربي إلى أقاليم وطوائف ومناطق ساحلية وداخلية وجبلية وسهلية إلخ، كما أدت إلى الاستبداد المطلق والجور العبودي.

لا يكفي إذن نقد السلطة وطبيعتها الشكلية وإنما المهم فهم الدولة أي الطبيعة الطبقية للسلطة، أي أيضاً الحلف الاجتماعي الفعلي لا الاسمي الذي تستند إليه وتمثله كل دولة بغض النظر عن الفكرة التي يعطيها هذا الحلف عن ذاته لنفسه وللآخرين. ولا يكفي النضال من أجل الدولة المستقلة أو الموحدة حتى تتحقق الأمة وليس

هذا طريق تحقيقها، ولكن تحقيق الأمة هو الذي يقود إلى تكوين الدولة. أي تحقيق الحلف الاجتماعي الذي يمثل عملياً مصالح الأغلبية هو الذي يشكل أساس تكوين كل أمة. وليست العلمانية هي التي تقود إلى تكوين المساواة والعدالة والإنصاف بين الأفراد وتدفع بذلك إلى نشوء واستقرار الديمقراطية وتلغي الحكم القائم على العسف والعنف واحتكار السلطة وتشريد الآخرين، ولكن المساواة الفعلية في الحقوق السياسية بين جميع الأفراد أي الديمقراطية هي التي تقود من النظام الديني القائم على الإكراه الفكري وفرض التصور الواحد على الجميع لتغطية المصالح السائدة للأقلية ومنع حرية التعبير والتفكير وتحطيم وعي وإدراك الطبقات الخاضعة لتخليد خضوعها واستغلالها، إلى النظام المدني العلماني، أي إلى حرية التفكير والنقد والتعبير، وإلى الإدراك السليم وإلى تطور العلوم والمعارف وإلى التقدم الاجتماعي. وكل ذلك أساس لتكوين الوطن من مواطنين أحرار تحكم بقاءهم معاً وتوحدهم المصلحة المشتركة في الوجود المشترك لا تسلط قوة غاشمة عليهم تحرمهم من كل حق مدني أو سياسي وتفرض عليهم إقامة إجبارية مكبلين كالعبيد القدماء بأصفاد القوانين والتشريعات التي تمنع خروجهم ودخولهم وتنقّلهم. ما هكذا تولد الأمة والوطن.

إن الأطروحة الأساسية للنهضة التي ما زالت إحدى أهم المسبقات العقلية للفكر العربي تبدو هنا على حقيقتها: أيديولوجية صعود الطبقة الرأسمالية الرثة العربية للسلطة. وهي تعكس وتترجم بما هي نسخ ونقل للمسبقات العقلية للأمم الرأسمالية الغربية كون الطبقة الرأسمالية العربية ذاتها ترجمة ونقلاً وتقليداً للرأسمالية الغربية وذنباً لها عاجزة عن أن تنتج رأسمالية حية ومستقلة كما هي عاجزة عن إنتاج أمة حية موحدة ومستقلة: إنها نفي للأمة وتكوين لطبقة

كسموبوليتية مندمجة بالأمم الرأسمالية وجزء منها. وإخفاق هذه الأطروحة القديمة الجديدة: الانتقال من السلطة الدينية التقليدية ومن السلطنة والخلافة إلى السلطة الزمنية الحديثة وإلى الجمهورية لا يعني بالضرورة تغيير الطبيعة الاجتماعية للدولة من دولة ظالمة ودولة التفاوت المادي والمعنوي إلى دولة عدالة ومساواة بين الأفراد أو الطوائف، ولا يعني بالضرورة تغيير الطبيعة السياسية للدولة واستبدال الحكم المطلق والقهر والديكتاتورية بالحكم الدستوري والحرية والديمقراطية، وكل ذلك لا يعني بالضرورة الانتقال من الجماعة الدينية المضطهدة في إطار الامبراطورية إلى الأمة الحديثة الحرة في إطار الدولة ـ الأمة. هل كان الفكر السياسي السائد اليوم في العالم العربي إلا ثمرة التطور الطبيعي لبذور القهر والعنف المتضمنة في الليبرالية ذاتها لفكر النهضة؟

وهذا لا يدل أبداً لا على خطأ الفكرة في حد ذاتها ولا فشلها، ولكنه إخفاق لمذهب يعبِّر عن ذاته ويأخذ معناه من الاستراتيجية التي يصيغها ويبلورها في شكل ترتيب وأولويات للمفاهيم والأفكار. استراتيجية أولوية التربية والتغيير الفكري التي ليست في نهاية الأمر إلا الصياغة الفلسفية الراقية للأيديولوجية الرأسمالية الأساس: أي تغيير الفرد والبدء منه. ولكن هي أيضاً ولهذا السبب ذاته إخفاق للمذهب المعادل والمقابل له في الجوهر وإن بدا معارضاً له في المظهر: مذهب التربية الدينية بالعودة إلى الماضي الرشيد أو بدونها.

وهكذا كان من الطبيعي أن تنتهي الفكرتان المتقابلتان والمتعارضتان لعصر النهضة إلى النتائج ذاتها: العلمانية والإصلاحية، أي بالأحرى الإصلاحية الفكرية بشكليها العلماني والديني. ولن يكون مصير الوهابية السياسي، حيث نجحت واستقرت، بأفضل من مصير التحديثية العصرية، فالانطواء على الذات تحت شعار العودة

للتقاليد الحنيفة كالاندماج بالغرب تحت شعار الحداثة ما كان يعني إلا المحافظة على المصالح الاجتماعية التقليدية نفسها للنخبة الأقلية القديمة أو الحديثة وصيانتها في وجه مصالح الأغلبية الشعبية. كلاهما أدى إلى النتائج ذاتها. وهكذا قادت الأزمة العميقة للنظام من الإصلاحية إلى الثوروية، من تغيير الوعي الفردي ومن التربية العلمية أو الأخلاقية إلى تغيير البنى المادية: أي العلاقات التقنية والعلاقات الحقوقية للإنتاج. فهل سيقود التغيير المادي إلى النتائج التي أخفق التغيير الفكري في الوصول إليها؟ هل ستقوم الثورة بتحقيق ما عجز الإصلاح عن تحقيقه؟ أم ستكون مذهباً يغطي المصالح الاجتماعية ذاتها رغم تغيير وسائل العمل والصراع والاستراتيجية.

من تأخر الإنتاج إلى تقدم الاستهلاك: الإخفاق الاقتصادي للثورة

انتهت إشكاليات الدين ـ العلم إلى تسوية مؤقتة بقدر ما أصبح الصراع حول ذلك لا معنى له، وظهر هذا الوفاق بين الحربين في بناء المدرسة وفي التعليم الحديث: صيانة اللغة الدينية العربية والتركيز على العلوم الحديثة، أي صيانة الشكل ونقل الجوهر. لكن هذه التسوية كانت ممكنة فقط لأن التعليم ذاته لم يكن إلا تكويناً لأقلية ضئيلة. وانتهى الصراع بين دولة دينية من الطراز العثماني أو الوهابي ودولة زمنية من الطراز الغربي الرأسمالي إلى توفيق بين دولة ملكية وسلطة دستورية أي إلى ديمقراطية لا تتجاوز حدودها المجتمع الضيق لأصحاب النفوذ. وبين حكم السلطان المطلق المستنير والجمهورية الليبرالية ظهر الدستور بعد التعليم المدرسي كموضوع استلاب ثان التقت عنده كل أطراف النزاع وقطبا النخبة القديم والحديث.

كانت العلمانية والتعليم والتحديث العقلي قد وضعت أساس التهميش الفكري والتدجين للجمهور، فبقدر ما أدخلت لغة كلام

جديدة ووعي جديد على نطاق المدرسة المحدود أفقدت هذا الجمهور لغته، حتى لو لم يكن ذلك إلا عن طريق هيمنة الكتابي على السماعي. وبذلك نشأت الأمية الحقيقية لأول مرة لا بمعنى الأمية الأبجدية ولكن الأمية الفكرية التي تمثلت بسيطرة عقل جديد على النخبة الحاكمة والدولة حتى أصبحت العلاقة مع السلطة وكل ما يتصل بمصالح الجمهور يقتضي خلق الوسيط: الكاتب أو (العرض الحالي). وخرجت بذلك إحدى قواعد السلطة السياسية من يدي الأغلبية: السلطة العقلية، وبقيت خارج الساحة.

وهكذا ظهرت السلطة الجديدة بالضرورة كسلطة المتفرنجين ضد المحافظين، والمحدثين ضد التقليديين، وسلطة الأبناء المتعلمين ضد الآباء الأميين، وسلطة المدن ضد الأرياف، وسلطة اللغة الأجنبية ضد المحلية، وسلطة الفلسفة والمفاهيم ضد الإيمان والمبادئ والمثل والقيم، وسلطة الأحكام المكتوبة ضد سلطة الشرائع العرفية، وسلطة الدولة الممركزة ضد سلطة الزعامة القروية والمحلية، وسلطة القمع والعقاب ضد سلطة المصالحات والتسويات العائلية والمحلية، وسلطة الدرك والشرطة ضد سلطة المشايخ وكبار السن، والسلطة المجردة الرسمية ضد السلطة المشخصة الاسمية، وسلطة السيف المسلط ضد سلطة النص المرغب، وسلطة الحاكم ضد سلطة العارف. لقد تغيّر نظام كامل بإعادة تنظيم الدولة أيديولوجية وسلطة.

وقد تلا هذه الحركة الأولى في التكديح العقلي حركة ثانية جاءت على الطريق ذاته مع جيوش الغزو الأجنبي، وكان مضمونها نزع السلطة السياسية. وقاعدة ذلك تحويل السلطة القائمة على تراتب هرمي للأقاليم والمناطق والنواحي والقرى والأحياء والجماعات والمحلات المختلفة المتضامنة فيما بينها، (هذا البناء الذي يعكس في كل الدول الما قبل رأسمالية المركزية شكل مركزة السلطة وتوزيعها

معاً، وتوازن وتدرج المصالح الاجتماعية لمختلف المناطق من خلال تدرج مصالح الفئات المختلفة من الطبقة السائدة من العمدة إلى السلطان في القمة)، إلى سلطة قائمة على تراتب طبقات لا محلات. وكان النظام الأول بقدر ما يعكس مبدأ توازن المصالح جغرافياً يقلل من احتمال احتكار منطقة معيَّنة للتجديدات والاستثمارات الاجتماعية ويربط الطبقة الحاكمة ككل بالطبقات الدنيا. وكان تبديل النظام السياسي هذا، دون أن يكون من الممكن نشوء مؤسسات تمثيلية أكثر فعالية، يعني عزل المناطق والمحلات المختلفة الأكثر بعداً عن مركز السلطة ومكان إقامة الطبقة الحاكمة، ولذلك ستتحمل الأرياف بالدرجة الأولى مصائب هذا التغيير، وسيكون من نتائجه تثبيت هيمنة المدينة البرجوازية وسلطة الزعماء الذين سيساعدهم اندماجهم في صفوف البرجوازية على الاستقلال عن ضغط القاعدة الريفية والمحلية، وإفقاد هذه القاعدة الحد الأدنى من التمثيلية التي كانت تتمتع بها حين كانت سلطة الزعماء مرهونة بما هم قادرون على تحقيقه من خدمات للجماعة المحلية.

كان النظام القديم يقوم على أغلبية شعبية ساحقة وسلطنة معزولة عنها تفصل بينهما وتربط معاً الزعامات المحلية بشكل يحفظ التوازن بين المصالح الإقليمية: الشرط الأول لاحتفاظ زعماء المحلات بمكانتهم وسلطتهم. وبضرب هذا النظام أمكن استقطاب الزعامات القديمة في الطبقة الجديدة وانفصالها المطلق عن جماعاتها ومنذ ذلك الوقت أصبحت سلطة السلطان ـ الحكم لا معنى ولا لزوم لها وأصبح من الممكن للطبقة السائدة أن ترمي بها بعيداً. وهكذا غطى تحديث الدولة الانتقال من سلطة هرمية عمودية تدخل فيها الجماعات المختلفة بدرجات متفاوتة في النظام إلى سلطة أفقية تدخل فيها العناصر المختلفة الصاعدة على أساس الثروة أو المنصب أو الجاه أو

الزعامة القديمة أو النسب. وكان مضمون هذا التحديث العملي إذن تشليح الطبقات الدنيا للسلطة الضئيلة التي كانت تتمتع بها بعد. ولم يكن الجهاز النيابي الذي سيصبح محظية هذا النظام إلا المكان الضروري لإنجاب وتكوين مصالح عليا مشتركة لطبقة جديدة ما زالت شديدة التنافر ذات أصول ومشارب متنوعة: كمبرادوريين أصلاء، إقطاعيين، تجار من شتى الأصناف، زعماء بدو ومشايخ متنفذين. وعندما سيتم تنظيم وتوحيد وتكوين هذه الطبقة بشكل أفضل سيصبح المجلس النيابي لا حاجة إليه، بل هو خطر متزايد مع توسع القاعدة الحديثة للمجتمع.

وبعد خلق الأمية، أي منع الأغلبية الشعبية من لغة الاتصال ومراقبة وفهم ما يجري على صعيد الدولة، وانتزاع سلطة الجماعات المحلية وإبعادها عن الساحة السياسية بتحطيم كل أساس لتمثيلها وخلق سلطة واحدة وتمثيلية واحدة للطبقة الجديدة المتكونة في ركاب النظام العالمي: أي خلق الدولة الحديثة، جاءت الحركة الثالثة في «الانبعاث» القومي: تركيز الثروة، أي التراكم الرأسمالي من جهة ورديفه الإفقار العام والنهب المباشر. ذلك أن التهميش الفكري والسياسي ليس إلا الشرط الأول والضروري للتكديح ولا معنى له إلا به. لقد لعبت المدرسة القديمة التي لم يكن من قبيل الصدفة أن تكون أجنبية، الدور الذي كان عليها أن تلعبه في إدخال اللغة الجديدة واستبعاد الشعب كما لعب المجلس النيابي الدور الذي كان عليه أن يلعبه في اغتصاب السلطة، وأعطى كل ذلك للطبقة الجديدة قاعدة موضوعية لتكوينها واندماجها الذاتي ووحدتها النسبية. وشروط تجديد إنتاج هذه الطبقة أي التراكم المادي هي التي ستتحكم منذ الآن في تغيير وتوسيع القاعدة الفكرية والسياسية للنظام: تعميم التعليم الابتدائي وإلغاء المجلس والحكم الديمقراطي الشكلي: الإجراء

الأول لا يمكن أن يتم إلا إذا تم الإجراء الثاني وإلا أصبح يشكِّل خطراً على استمرار النظام.

وهنا أيضاً يجب أن لا تخدعنا الأيديولوجية عندما نسمع كلمة اشتراكية. فهي تعني الشيء ذاته، وبغض النظر عن الطابع العام الشكلي للنظام أي إذا كان يميل إلى الاعتماد المتزايد على اقتصاد الدولة والقطاع العام أو الخاص، فهذه الأشكال تتعلق أكثر لا بطبيعة النظام الفعلية الواحدة هنا وهناك ولكن بظروف الصراع السياسي داخل صفوف الطبقة الجديدة ذاتها وبين فئاتها المختلفة: يرتبط التأكيد المبالغ فيه على القطاع العام بهيمنة الجناح البرجوازي الصغير والفئات الوسطية والفلاحية بالدرجة الأولى على بقية الأجنحة الأخرى بينما تميل الأجنحة الأعلى التي لا تحتاج إلى الدولة بصورة أساسية لتكوين رأسمالها وثروتها إلى الأشكال الأكثر اعتدالاً: هيمنة الدولة سياسياً لضرب نضالات المنتجين، والخطة الاقتصادية والتوجيه.

تقوم الاشتراكية العربية على مجموعة إجراءات يمكن تلخيصها بنقطتين: تحديث البنية التقنية للإنتاج والتركيز بالتالي وبالضرورة على التصنيع الذي يسمح من حيث المبدأ المطلق برفع إنتاجية العمل، وتحديث البنية الاجتماعية للإنتاج أيضاً أي القضاء على البنى الحقوقية وعلاقات الملكية القديمة: الإقطاعية، الحرفية التعاونية والعائلية وإدخال العلاقات الجديدة التي تسمح بتطوير الإنتاج السوقي والتبادل، كالإصلاح الزراعي ومكاتب التسويق الحكومية وقوانين العمل المختلفة التي تنظم العلاقات بين الطبقة المنتجة الجديدة والدولة أو أرباب العمل.

لقد ارتبط صعود الطبقة الجديدة بتطور أنماط الاستهلاك الأجنبية الرأسمالية وعجز النظام القديم عن تقديم فائض اجتماعي كبير يسمح

بتطوير القطاعات الضرورية لنمو استهلاك الفئات الوسطى المتزايدة العدد والتي تتفرنج بسرعة: أي قطاع الصناعة. لذلك ستكون أيديولوجية الطبقة البرجوازية الوسطى والصغيرة الضئيلة الحظ في النظام الجديد اقتصادوية وحكومية معاً متمحورة حول الصناعة والتصنيع. فالهدف الأول هو تنمية وتعظيم الفائض الاقتصادي بشتى الطرق: الرأسمالية (فائض القيمة) والما قبل رأسمالية (الخراج).

فرغم أن الجناح القديم من البرجوازية قد حطم سلطة الجماعات المحلية الريفية والمدينية التقليدية إلا أنه لم يستطع أن يزيل القاعدة المادية لتجديد إنتاج وحياة هذه الجماعات لأن ذلك كان يتعارض مع مصالحه السياسية ويثير ضدها الأغلبية الساحقة من الجماهير، في مرحلة لم يكن قد أمن فيها سلطته القوية بعد، خاصة عندما يتعلق الأمر بالفئة البرجوازية المتكونة على أساس الوجاهة التقليدية أو الارتباط العشائري أو الإقليمي.

وستبدأ الفئة الجديدة «الرأسمالية» حيث انتهت سابقتها لتزيل هذا الانسداد والانحباس للنظام ككل. لن تبدأ من الأيديولوجية ولا من الدستور ولكن مباشرة من الاقتصاد وستعمل على تحطيم القاعدة الاقتصادية لإنتاج هذه الجماعات واستقلالها النسبي: أي الاقتصاد الطبيعي. والهدف هو توسيع السوق الرأسمالية لا من حيث المواد المنتجة للسوق كماً ونوعاً ولكن أيضاً من حيث قوة العمل الخاضعة للاستغلال المباشر. ستهجم الفئة الجديدة أولاً على الناتج وعلى المحاصيل الزراعية ثم الحرفية، بعد سيطرتها على أملاك الفئة العقارية الزراعية المهزومة سياسياً. وهكذا ستخلق مؤسسات احتكار تسويق المنتجات الأساسية كالحبوب والأقطان والدخان وبقية المحاصيل الأخرى مما يمكنها من حيازة فائض تجاري كبير لا يحده في الواقع إلا الخوف من تمرد الفلاحين.

وستكون الحركة الثانية الإصلاح الزراعي الذي يضمن تحويل الفلاحين إلى أُجراء لدى الدولة التي إما أن تؤجرهم أو تبيعهم بالتقسيط الأراضي المستولى عليها. وستصبح أراضي الإصلاح الزراعي في الواقع مزارع عبودية حقيقية للدولة تفرض فيها أنواع المنتجات وتحتكر تصديرها وتسويقها وتفرض أسعارها دون أن تقدم لها أية خدمات فعّالة كتلك التي كان البرجوازي الزراعي يقدمها. وستقوم تجربة الإصلاح الزراعي على تحقيق شروط سياسية وفكرية واجتماعية تتيح للدولة ـ الطبقة جني أرباح إضافية من فلاحين وضعوا في موقف تبعية كاملة سياسية (بسبب مقاومة ملاك الأرض بشكل خاص) ومالية وتجارية تجاه الدولة. وهي لا تختلف في أي شيء عن تجربة الباشا محمد علي في مصر النصف الأول من القرن التاسع عشر والتي انتهت هي ذاتها إلى النتائج السلبية نفسها. أي هرب الفلاحين من الأرض.

إن السؤال الذي يستحق أن يطرح هو لماذا لا يقود إدخال الإنتاج الزراعي في السوق إلى ارتفاع مستوى حياة الفلاحين بالرغم من أنه يساهم في زيادة الفائض الخام والصافي معاً؟ هذه هي كل مشكلة الرأسمالية التابعة في الريف والمدينة على السواء. وهذا ما سنحاول أن نجيب عليه من خلال أطروحة أن نموذج الاستهلاك هو الذي يحدد في الرأسمالية التابعة نموذج الإنتاج بعكس ما يحدث بالنسبة للرأسمالية المركزية. وهذا يعني أن الرأسمالية ليست الرأسمال وتراكم الرأسمال إنما هي قبل ذلك علاقات اجتماعية تعيّن في تحديدها لشكل تراكم الرأسمال والإنتاج، أي في شكل التوزيع للموارد والعوامل الإنتاجية، نموذج الإنتاج والاستهلاك. فإذا كانت البنى التقنية تحدد نوع الفائض المنتج وطرق إنتاجه فإن البنى الاجتماعية، أي العلاقات الطبقية علاقات السلطة والأيديولوجية،

هي التي تحدد أين يذهب هذا الفائض: للاستثمار أم للاستهلاك ولأي نوع من الاستثمار أو الاستهلاك. وبقدر ما أن البرجوازية التابعة مرتبطة بالمركز وبسيرورة استهلاكية متميزة ومستقلة عن السيرورة الإنتاجية المحلية، فإن نوع الاستهلاك هو الذي يحدد هنا نوع الإنتاج أي أيضاً حجم الاستثمار ونوعه. ونموذج التقنية يعكس هنا بالضرورة نموذج الاستهلاك السائد، وهو دون شك السائد عالمياً.

ما حدث في قطاع الزراعة حدث أيضاً في القطاع المديني. فبعد أن أممت الصناعات الكبرى وخضعت للدولة أصبح من الممكن ليس فقط التحكم بالأسعار وبالسوق الداخلية لتأمين فائض أعلى ولكن أيضاً بقوة العمل الصناعية التي وجدت نفسها محرومة (وهي في دولة اشتراكية والمصانع ملكها) من أبسط الحقوق النقابية التي ما كانت الطبقة القديمة قادرة على الإطاحة بها بهذه البساطة.

تعني الاشتراكية هنا دون أصباغ تجميد الأجور وارتفاع الأسعار وتأمين مصدر لا ينضب للفائض النقدي وفرص خيالية للتحكم وإخضاع الطبقة العاملة والابتزاز السياسي. ولن تتطور السوق الصناعية للمنتجات في البدء إلا في المجالات التي كانت تسيطر عليها الحرفة التقليدية. وكان لا بد من تدمير الوسائل المنتجة التقليدية هذه قبل الانتقال إلى مرحلة تصنيعية أعلى تتطلب رساميل أكبر. فسوق الحرفة لا يحتاج إلى استثمارات كبرى ويدر أرباحاً سريعة بسبب سرعة دورة رأس المال فيه بعد تحويله إلى سوق رأسمالية. هكذا تركزت الصناعات الأولى على استبدال الصناعات الحرفية كالملابس والأحذية والمواد الغذائية وعلى تحطيم القوى المنتجة القديمة من آلات ويد ماهرة حرفية. وكانت الهيمنة المطلقة للطبقة الرأسمالية على السوق المحلية الشرط الأول لإعادة تنظيم

علاقات السوق الخارجية: أي لتنويع المستوردات وتحسين نمط الاستهلاك العالمي. وسيفرض هذا بدوره إعادة النظر في تركيب السوق المحلية أي التصنيع، وقد بدأنا نسمع منذ اليوم اقتصاديي النظام يتحدثون عن الأزمة. وسننتقل من استبدال المنتجات الحرفية إلى نموذج ما يسمى اليوم باستبدال المستوردات والصناعات التحويلية الأخرى.

لكن بالارتباط مع قدوم هذا النموذج الجديد لن تشهد قوة العمل تعويضات وجزاءات أفضل بل بالعكس من ذلك سيشتد الضغط عليها رغم ارتفاع حجم الناتج المحلي والدخل القومي. لأن هذا النفس التصنيعي الجديد يتطلب تراكماً أكبر يقتضي تشديد استغلال ونهب قوة العمل. وهذا التوجه الجديد التصنيعي لا يرتبط أبداً بتطور الاستهلاك والقوة الشرائية للمنتجين ولكنه يستجيب لارتفاع مستوى الاستهلاك المتنوع الأشكال للطبقة العليا، فكلما ارتفع هذا المستوى اقتضى تراكماً أكبر، وبالتالي إنتاجية وتقنية أعلى للعمل واستغلالاً أعظم. ولهذا ليس من قبيل الصدفة أن يرتبط تصنيع المستوردات ذاته بتصدير الصناعات أي التوجه إلى الصناعات التصديرية التي تؤمن الفائض النقدي والعملة الصعبة الضرورية لاستيراد الكماليات.

لم تكن الاشتراكية العربية إذن إلا محاولة لتوسيع قاعدة الإنتاج الرأسمالي كإنتاج للثروة لا للرأسمال بالمعنى الحرفي الاجتماعي وكعلاقة اجتماعية. وما كان لذلك أن يتم بسرعة ويلبي حاجات التطور السريع في نمط الاستهلاك البرجوازي المحلي دون التدخل الكثيف والقوي للدولة: أي دون العنف والعسف المقنّع بالشعارات للطبقة المنتجة وللجماعات المحلية من المنتجين الأحرار. والتطور المذهل والتضخم المفرط لأجهزة القمع من الدرك والشرطة والمخابرات والجيوش، والتدخل العلني المكشوف في الحياة النقابية

ومنع كل حياة سياسية لا يفسر أبداً إلا لدى اليسار الضالع بحاجات. تصفية الإقطاع والرجعية. وعلى كل حال لا يتخضم الجهاز إلا بقدر ما تعود الأجنحة والفئات البرجوازية المختلفة إلى التفاهم وتصفية نزاعاتها البينية.

لقد حد التناقض بين المصالح الاقتصادية المباشرة للطبقة القديمة من إمكانية توسيع السوق الرأسمالية وأدى إلى الركود الاقتصادي ثم إلى مأزق النظام. وقد أعاق ذلك إمكانية اندماج العناصر الجديدة الواسعة من البرجوازية، التي يكونها كل يوم النظام التعليمي ونظام التجارة والاندماج ثقافياً بالغرب، على صعيد العمل والاستهلاك معاً. وما كان من الممكن تجاوز أزمة النظام إلا بتوسيع سوق العمل الرأسمالي: اليد العاملة المنتجة للسوق، حتى يمكن دمج العناصر الجديدة الصاعدة في النظام[6]. وقد اصطدمت الفئة الجديدة دون شك بالفئة المسيطرة القديمة التي كانت حبيسة نظامها الفكري والحقوقي الماضي، كما ذهبت بعض عناصرها ضحية مثلما يحدث لدى أي انقلاب سياسي. وتغيير الأسر الحاكمة الملكية كان يكلف الكثير من الدماء بما فيها الدماء البريئة، لكن الوظائف الأساسية لم تتغير.

وتحدد اشتراكية الدولة أيضاً مرحلة من تطور الاستغلال إلى نهب سافر، وليس للنهب من حدود موضوعية إلا ميزان القوى السياسية والعسكرية بين المنتجين والطبقة الحاكمة، لذلك يبدو أساس الاستغلال هنا الاحتكار المطلق للسلطة والعنف، واشتراكية الدولة هي الحل المثالي لا لأنها تعطي إمكانية السيطرة الكاملة على العاملين فقط ولكن لأنها تقدم أيضاً تبريراً أيديولوجياً شائعاً ومقبولاً عالمياً لهذه السيطرة. إن شرط توسع الطبقة البرجوازية هنا إذن ودمجها المستمر للعناصر التي يخلقها النظام العالمي على هامشه هو الإفقار

المتزايد للجماهير المنتجة. إن شرط نمو اقتصاد الكماليات هو نمو اقتصاد الكفاف ورد الطبقات المنتجة الشعبية إلى نموذج استهلاكي كفافي: قوة شرائية لا تقف فقط عند حد الضروريات ولكنها تراوح في مستوى ضرورات البقاء الفزيولوجي: لا تنوع ولا تطور في الاستهلاك، لا ملذات مادية ولا تسليات معنوية، لا أعياد ولا مآتم وإنما موت بطيء يترجمه المرض السائد في العالم العربي: فقر الدم.

وهكذا لم يستطع الاقتصاد الاشتراكي العتيد كما لم تستطع التنمية الشهيرة أن تقضي كما وضعت لنفسها هي ذاتها من أهداف لا على الفقر ولا على الجهل ولكن الفقر والمرض والجهل، في سباق مع الزمن، هي التي ستقضي على الاشتراكية هذه، وذلك رغم الأرقام الصحيحة والكاذبة عن التقدم الاقتصادي وارتفاع الدخل القومي والفردي أيضاً. لم يكن المبدأ الأول الذي قامت عليه التنمية: تعظيم الثروة القومية ومضاعفة التراكم الرأسمالي إلا الأيديولوجية التي تغطي على التوجه الحقيقي للرأسمال المتراكم أي تأمين تطوير قطاع إنتاج الكماليات بتطوير قطاع التصدير والاستيراد. ويكفي لإدراك ذلك النظر إلى حجم قطاع التجارة بالمقارنة مع حجم القطاعات الأخرى في الإنتاج القومي. وبقدر ما يحدد التراكم الرأسمالي هنا ويضمن إرضاء الحاجات الكمالية للنخبة العليا ودمجها بنموذج الاستهلاك الغربي دمجاً موسعاً، وتعميق تبعية الاقتصاد للخارج وتعميق التشوهات والاختلالات الداخلية يفقد كل أساس للتراكم المنتج ويتحول إلى رأسمال تجاري حتى في الصناعة. فالرأسمال القائم على النهب لا يمكن أن يعيد تراكمه إلا بتوسيع النهب وبالتالي خنق سوقه المحلية ذاتها ومفاقمة مشكلة التدهور في حدود التبادل الدولي. وبقدر ما يؤدي هذا النوع من التراكم إلى تخفيض القوة الشرائية للأغلبية من المنتجين يشجع على رفع وتطوير الميل إلى الاستهلاك

اللامنتج لدى الطبقة العليا. وهكذا يتحول الاقتصاد الرأسمالي إلى اقتصاد قائم على الإفقار المطلق ومرتبط بالقهر السياسي والفكري كشرط أول وقاعدة لا يستغنى عنها لاستمراره. يستنفد هذا الاقتصاد في الواقع كل إمكاناته باستنفاد المصادر الأولية الطبيعية: المادية والبشرية معاً، ذلك أنه لا يستطيع أن يعيش إلا على استغلال ريع ما يأتيه من خارجه: مصادر طبيعية وقوة عمل لا يرعى تكاليف تكوينها. تبدو اشتراكية الدولة كرأسمالية إقطاعية، كرأسمال لا يستطيع أن يستقل في تراكمه عن فرض الخراج وتنمية الريع.

كل الحركة العربية الحديث ليست إلا حركة واحدة لتكديح الشعب، أي تحويله إلى عمالة مأجورة، ورثّة هنا بالضرورة، من أجل رفع وتعظيم الفائض الاقتصادي. والتكديح لا يعني فقط فصل المنتج عن وسائل الإنتاج ولا بالضرورة تحرير قوة العمل لدفعها إلى سوق العمل، ولكنه أيضاً تجريد كلي للمنتج عن كل نظام عقلي ومبادئ وقِيم وعن كل سلطة سياسية لتكوين قوة عمل مجردة ومكرسة في حياتها الفانية والأبدية للإنتاج.

وقد أدى توسيع هذه القاعدة المأجورة منذ بدايات الاندماج بالغرب عن طريق تسويق المنتجات المنتجة في شروط عمل ما قبل رأسمالية أولاً، ثم عن طريق توسيع قاعدة الإنتاج الرأسمالي (العمل المأجور) فيما بعد، إلى زيادة حقيقة في الناتج القومي وفي الفائض الاقتصادي والدخل الصافي. وتتساوى في ذلك جميع بلدان العالم الثالث، الليبرالية منها والتابعة لخطط التنمية الحكومية، ولو أنها تختلف في معدلات النمو، وليس ذلك كما يتبادر للذهن بالضرورة لصالح اقتصاديات القطاع العام. والمشكلة الحقيقية ليست هنا. ولم تكن كذلك في أية فترة سابقة: أي لم تكن القضية بالفعل قضية ضعف التراكم الداخلي رغم النهب في التبادل الدولي كما أشار إلى ذلك

بحق باران وتبعه بتلهايم. المشكلة هي تفسير كيف أن تزايد هذا الفائض لا يقود إلى حركة تنمية واستثمارات ثابتة ومنتظمة ولا إلى تحسين شروط توزيع المداخيل الفردية (التي تدخل هي أيضاً في المشكلة الاقتصادية لا الاجتماعية فقط) بقدر ما أن توزيع الدخول يحدد أيضاً بنية السوق الاقتصادية والعلاقة بين قطاع إنتاج المواد الاستهلاكية والوسيطة وإنتاج المعدات ووسائل الإنتاج. وعلى هاتين المسألتين لا تقدم النظرية الراهنة للتخلف، التي يجب فهمها كنظرية عن الاقتصادات الرأسمالية التابعة، بما فيها الرواية الماركسية المسيطرة، أي جواب حقيقي.

ونظرة سريعة إلى إحصاءات البلاد العربية المتعلقة بنمو الناتج القومي ثم تلك الخاصة بالاستهلاك العائلي والحكومي وبتطور المداخيل والتفاوت المتزايد والخطير بين حصة الأجور والقيمة المضافة في كل من القطاعات الصناعية أو الزراعية الخاصة أو الحكومية تبيِّن أن القانون العام الذي يحكم هذه التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية دون شك هو في تعارض كلي مع ما جرى ويجري فعلاً في سيرورة نمو الرأسمالية الغربية. فتطور الإنتاج والإنتاجية يرتبط عندنا إما بتدهور الأجور الفعلية أو ركودها في أحسن الحالات، ولا ترتفع بشكل ما إلا في القطاعات المرتبطة مباشرة بالسوق الدولية أي القطاعات التصديرية التي تمس مشكلة تأمين العملة الأجنبية للنظام أو حيث المزاحمة الدولية شديدة على الإطارات والمنتجات.

فكي يعمل تراكم رأس المال على نشر التقدم في شروط الحياة العامة وفي القوة الشرائية والتكوين الفكري والثقافي للمنتجين مع تقدم الزمن وتطور القوى المنتجة (وهذه هي القاعدة الموضوعية للهيمنة الرأسمالية في الغرب) يجب أن يكون هذا التراكم قائماً على توسيع السوق الداخلية، أي عندما يتم تحقيق الإنتاج وفائض القيمة محلياً.

عندئذ تنشأ علاقة موضوعية بين مستوى الأجور كقوة شرائية (واستهلاك) وبين مستوى الأرباح، فإذا نقصت الأرباح ضعف التراكم وزاد حجم الاستهلاك، وإذا نقصت الأجور ضعف الاستهلاك وساد الكساد ثم البطالة وتقهقر الإنتاج. إن توازن نمط الإنتاج الرأسمالي يستند إلى أن الإنتاج هو الذي يحدد نمط الاستهلاك أي توزيع فائض القيمة على الأجور والأرباح المتحولة إلى استهلاك للرأسماليين أو إلى تراكم للرأسمال بقصد إعادة الإنتاج. وأولوية الإنتاج على الاستهلاك تحدد هنا الميل إلى الإنتاج الموسع لأنها تعطي الأسبقية للربح الموجه للاستثمار الجديد الذي يحدد بدوره الميل إلى فتح استهلاك جديد. ولا يلعب الاستهلاك البرجوازي ضمن هذا التوازن إلا دوراً ثانوياً بالمقارنة مع الاستهلاك الشعبي. والذي يسيطر على هذا النموذج هو العلاقة التناقضية بين الأجور والتراكم المنتج.

ويفرض التراكم المنتج نفسه كقانون أول للربح بسبب المزاحمة، أما الاستهلاك الشعبي فيحدد التوسع المستمر لنمط الإنتاج الرأسمالي ضد بقايا الأنماط التقليدية والحاجة المستمرة إلى تحقيق التراكم الموسع. لهذا لا ينشأ هنا في الواقع نموذج استهلاك برجوازي مختلف نوعياً عن نموذج الاستهلاك العام الاجتماعي ولكنه يظهر فقط كنموذج ريادي: تقوم البرجوازية بإدخال الأنماط الاستهلاكية الجديدة لفتح أو توسيع السوق: الأزياء، منتجات جديدة، صناعات السياحة وتقضية أوقات الفراغ والتسليات المختلفة مثلاً اليوم بعد التنويع الكبير للحاجات الأولية. وهذه المنتجات الجديدة تظهر كتطوير لمجمل نموذج الاستهلاك الاجتماعي، ولذلك لا تقوم بدورها في توسيع قاعدة السوق الرأسمالية إلا إذا أصبحت نماذج يحتذى بها من قبل الجماعة ككل تدريجياً وإلا ركد الإنتاج ونجمت الأزمة. إن تجاوز الأزمة والتناقض الفطري للرأسمالية، أي الاتجاه إلى انخفاض

معدل الربح، يجد حله في التوسيع المستمر للطلب في تنويع الحاجات، أي أيضاً في زيادة الأجور. والأزمة الراهنة تقوم بالدرجة الأولى على زيادة التراكم في قطاع وسائل الإنتاج على حساب قطاع استهلاك مما أدى إلى انهيار الطلب بسبب تدهور الأجور. وهكذا إذن تحدد سيرورة الإنتاج هنا أي متطلبات التراكم ذاتها نمواً متزايداً لنموذج الاستهلاك الشعبي وإذن أيضاً ارتفاع القوة الشرائية بشكل تابع لارتفاع حجم الإنتاج، وإلا فقد التوازن العام وحدثت الأزمة. وتظهر نتيجة لكل ذلك نماذج قومية للاستهلاك تعكس مستوى تطور القوى المنتجة في مجتمع من المجتمعات فنتحدث عن نموذج الحياة الأمريكية مثلاً. . . إلخ.

ويمكن أن نستنتج من ذلك أن المجتمع لا يطور نموذج استهلاكه إلا بقدر ما تسمح له قاعدة إنتاجه بذلك، أي لا يستهلك في الواقع إلا ما هو قادر على إنتاجه. من هنا يجر التراكم الرأسمالي تطوراً ليس فقط في القوة الشرائية وتوحيداً في نموذج الاستهلاك العام، ولكنه يفترض أيضاً النمو المتوازن لمختلف القطاعات الإنتاجية التي ترد على هذا الاستهلاك أو على حاجات إنتاج وسائل الإنتاج الضرورية لمختلف القطاعات. ومن هنا يحدد تراكم رأس المال كقانون موضوعي لنمو الإنتاج الرأسمالي شكل توزيع المداخيل من جهة وبنية الاقتصاد ككل متكامل يستجيب لحاجات التراكم من الجهة الثانية.

إن موضوع الاقتصاد ليس هو مع ذلك تراكم رأس المال رغم أن هذا التراكم هو الموضوع الفعلي للاقتصاد الرأسمالي، وخطأ وارتباك الاقتصاديين العرب وزملائهم في العالم الثالث، يكمن في الرغبة في تطبيق هذا المبدأ والقانون على كل اقتصاد تبادلي بغض النظر عن الشروط السياسية والاجتماعية والفكرية المحلية والعالمية وعن الزمان

والمكان. إن موضوع الاقتصاد هو تأمين الحاجات المادية للجماعة. وقد يكون هناك نمو في الرأسمال الاجتماعي وفي الإنتاج والدخل دون أن يكون هناك تأمين للحاجات المادية، بما في ذلك الضروريات للجماعة. ومن هنا يجب الانطلاق لفهم ودراسة الخصائص الرئيسية للإنتاج الرأسمالي في البلدان التابعة. وهذا يفترض إشكالية تتجاوز إشكالية اقتصاد سوق تبادلي اقتصاد طبيعي التي هي من نتائج سيطرة العلم الاقتصادي الرأسمالي على التفكير الاقتصادي، إلى إشكالية جديدة تقوم على دراسة العلاقة بين اقتصاد الحاجات واقتصاد الكماليات، وهذا يقتضي الخروج من الإشكالية الاقتصادية إلى الإشكالية الاجتماعية ومن الاقتصاد السياسي الذي قضى ماركس عمره في انتقاده إلى الاشتراكية التي لا تعامل الرأسمال أبداً كعلاقة اقتصادية مستقلة ولكن كعلاقة اجتماعية: الرأسمال ليس ثروة نقدية. والثروة النقدية مهما عظمت لا تخلق بالضرورة نمط إنتاج رأسمالي أي مجتمعاً رأسمالياً لا يكفي ويسد حاجاته المادية فقط ولكنه يخلق أكثر من ذلك شروط تجديد نفسه سياسياً وفكرياً ومادياً[7].

إذا استمر النظام الرأسمالي في الغرب حتى اليوم فلأنه استطاع من خلال قانون التراكم/ تحقيق الإنتاج أن يؤمن إرضاء الحاجات المادية للجماعة بغض النظر عن شروط الاستغلال ورغم أو بالأحرى عن طريق زيادة مستوى هذا الاستغلال. وتأمين هذه الحاجات لا يفترض بالضرورة الاستغلال وإلا لما كان هناك أي معنى للحديث عن الاشتراكية ولا لنضال المنتجين منذ بداية التاريخ لتصفية ظروف الاستغلال، ولكن الاستغلال وحده لا يقف أمام هذا الإشباع للحاجات ولا يفسر غيابه. إن نوعية الطبقة التي تستغل وتسيطر على سيرورة الإنتاج والاقتصاد ككل هي التي يجب الكشف عنها، والطبقة هي تكوين اقتصادي تحدده علاقات سياسية وأيديولوجية تبيِّن علاقة

هذا التكوين الاقتصادي بوسائل الإنتاج الاجتماعية وبالطبقات وأنماط الاستهلاك السائدة. . . إلخ، أي كيف تتصرف البرجوازية التي تستولي على الفائض الاجتماعي بهذا الفائض، وهنا تلعب الشروط السياسية والفكرية الدور الحاسم في تحديد الطبيعة الاجتماعية لا الاقتصادية لهذه الطبقة: كطبقة منتجة أم مستهلكة وطفيلية.

ليست الأزمة الاقتصادية إذن في البلدان العربية هي أزمة ميزان الحسابات أو الميزان التجاري إلا شكلياً، كما أنها ليست ثمرة لنقص الرساميل ولن تستطيع القروض الأجنبية أو الهبات الكريمة العربية لدول النفط أن تحلها، فالاقتصاد العربي في الشروط الراهنة السياسية والفكرية، أي في ظروف سيطرة الطبقة البرجوازية الطفيلية، قاع بلا قرار. وليست أيضاً هنا وهناك نتيجة لفقدان الخبرات الفنية أو الإدارية ولا لضعف التقنيات وتعدد المخانق التي تجود في الحديث عنها الأدبيات العربية الاقتصادية الليبرالية والاشتراكية، وإنما كل ذلك تجسيد لأزمة أعمق هي عجز الاقتصاد كجملة من علاقات الإنتاج التقنية، لكن أولاً من العلاقات الاجتماعية كتنظيم وإدارة وتوزيع للاستثمارات والمداخيل والخيارات المختلفة والتسيير والخطط التنموية. . . إلخ، عن سد الحاجات الضرورية للمجتمع. إنها ليست أزمة اقتصادية ولكن بالأساس أزمة اجتماعية تظهر في التكوين العام للبرجوازية والطبقة القائدة وفي النظام السياسي والعقلي الذي يحدد علاقة الطبقات فيما بينها ومع الخارج ويتحكم بالتالي في توزيع الفائض الاجتماعي.

إن التوزيع الراهن تفسره السيطرة المطلقة القهرية للطبقة القائدة والاندحار والاستبعاد الكامل للمنتجين من الساحة السياسية والفكرية. ولذلك لا يمكن لهذا النمط أن يستمر ويحافظ على بقائه إلا بتشديد وتصعيد القهر، وفشل الانفتاح الخجول الذي حلم به

النظام المصري لفترة قصيرة أملاً في كسب بعض المشروعية والشعبية يعبّر عن ذلك خير تعبير. وليس للرأسمالية أو بالأصح للبرجوازية المحلية خاصة كانت أم حكومية من خيار غير الديكتاتورية.

ليس هناك مأزق عميق اقتصادي للتطور في البلدان التابعة. هناك دائماً إمكانية لتطوير قطاعات جديدة أكثر إنتاجية حتى لو ارتبط الأمر بتغييرات في صعيد القيادة الطبقيّة تعطي لفريق البرجوازية الخاصة أو لفريق برجوازية الدولة الهيمنة في هذه الفترة التاريخية أو تلك. وتبادل الحكم بينهما واقع يجب أخذه بالاعتبار. لكن هناك مأزقاً اجتماعياً: التفاوت المتزايد في مستويات الدخول والحياة. والموضوع يتوقف على ما إذا كان من الممكن ضبط الجماهير الشعبية وقهرها حتى النهاية. فالتطور الاقتصادي ممكن بقدر ما أنه يستند إلى التطور المتزايد في نموذج الاستهلاك البرجوازي أي أيضاً في الطلب على الكماليات مما يستدعي، ليس فقط تطور استيراد وإنتاج الكماليات، ولكن أيضاً تطور إنتاجية قطاعات معيّنة مجزية في السوق الرأسمالية الدولية بقصد توفير العملة الأجنبية ووسائل التبادل. وهذا يقود إلى تطوير الاستثمارات المنتجة المحلية وإلى رفع المستوى التقني والكمي للاستخدام.

إن الذي يتدهور هو اقتصاد الحاجات أي إنتاج الحاجات المادية الخاصة بالأغلبية الشعبية، لكن نموذج استهلاك الأقلية هو الذي يتطور بسرعة وعمق شديدين بالمقارنة مع المستوى العام الاجتماعي للقوى المنتجة وللموارد، وسيستمر هذا النموذج في التقدم حتى يماثل ويتجاوز بكثير النموذج الرأسمالي العالمي المتطور هو ذاته بسرعة بالغة تعكس تطور الإنتاج الرأسمالي. وستأخذ البرجوازية التابعة بالضرورة هنا شكل طبقة أرستقراطية وتكتسب سلوكها: التبذير والتعلق بمنتجات الوجاهة والأبهة.

وما تشهده البلدان العربية اليوم هو دون شك نمو اقتصادي، وتزداد وتيرة هذا النمو مع تزايد التضامن بين البلدان النفطية الخائفة على ثروتها في عين الحسود المحلي والأجنبي والبلدان الفقيرة، لكنه سيكون بالضرورة نمواً لاقتصاد ـ علقة يستدعي نموها على دم الجسم الذي تعيش عليه التدهور المتعاظم والموت المطلق للشعب: القوة الإنتاجية الأساسية التي لا بديل لها.

ولا بد أن يقود هذا النمو إلى مأزق جديد أشد مرارة من المآزق السابقة، ما دام أنه سيبقى عاجزاً عن تأمين شروط الانطلاق الاقتصادي والصناعي الذاتي والمستقل. وما أزمة المديونية الراهنة، والانكماش الاقتصادي إلا المظاهر الأولى لهذا المأزق. ومع ما سيعقب ذلك من انخفاض مستوى معيشة السكان، وتفاقم التفاوت الطبقي في المداخيل وتدهور الشروط الصحية والاجتماعية وانتشار المجاعات، ستكون الانتفاضات الاجتماعية هي المقياس الرئيسي في العالم العربي لحركة التاريخ.

لقد أكد اقتصاديو العالم الثالث على نقطة صحيحة لا شك، لا تتعارض مع مصالح الطبقات الحاكمة بل تسير في اتجاه خدمة مصالحها وتأمين فائض أكبر لتطوير نمط استهلاكها واقتصادها الكمالي، أي على التبادل اللامتكافئ. ومضمون ذلك كما هو معروف النهب المباشر أو غير المباشر الذي يتم من خلال انتقال القِيم المنتجة في محيط العالم الرأسمالي إلى المركز.

لكن هذا الانتقال لا يفسر التدهور الاقتصادي أبداً بل هو ذاته بحاجة إلى تفسير. لا شك أن البنى الاقتصادية الحالية القائمة على التقسيم الدولي والمحلي للعمل تفسر اقتصادياً وجود القاعدة الموضوعية لانتقال القِيم من المنطقة التابعة إلى المنطقة المسيطرة.

وإذا كان ذلك يؤدي دون شك إلى إفقار التشكيلة الاجتماعية بأكملها إلا أنه لا يفسر المستوى المرتفع نسبياً للتراكم الذي يقوم على إفقار الجماهير الشعبية، ولا أيضاً القضية الأساسية، أي لماذا يؤدي التراكم الراهن إلى تعميق التفاوت الاجتماعي وإبطاء النمو؟ ومما لا شك فيه أن القِيم المحولة تزداد مع ازدياد التصنيع في العالم الثالث، لكن ذلك لا يمكن فهمه إلا من خلال دراسة القوانين التي تسيّر التراكم المحلي من جهة وتوزيع المداخيل الناجم عنه من الجهة الأخرى.

إن نظرية التخلف الراهنة تظل حبيسة التصور النظري للنموذج الرأسمالي المركزي: أي نموذج الإنتاج يحدد الاستهلاك حيث الاقتصاد محدد ومسيطر معاً حسب التعبير السائد للفلسفة التاريخية. في حين أن الميزة الأولى للاقتصاد الثالثي هي أنه يقوم في شروط سياسية وفكرية وعسكرية مختلفة منذ البدء تحدد قوامه: دوره وتخصصه وعلاقاته الداخلية والخارجية. منذ البدء تندمج البرجوازية المحلية، حاملة رأس المال في شروط سياسية وفكرية مع النظام الرأسمالي وتحدد طريقة استخدامها للرأسمال. وهي منذ اللحظة التي تستولي فيها على السلطة قادرة على أن تستهلك ما لا تستطيع إنتاجه: أي تدخل بالضرورة في نموذج الاستهلاك الغربي الذي يميّز مجتمعات وصلت فيها القوى المنتجة إلى درجة عالية من التطور لا تقارن أبداً بدرجة تطور القوى المنتجة المحلية التقنية أو البشرية. وبالإضافة إلى ذلك يتميّز هذا النموذج المتطور بالتجديد المستمر والتنوع والثراء، وهذا ما أشارت إليه مفاهيم جديدة حول مجتمع الاستهلاك. ويعود هذا التنوع والتطور في نموذج الاستهلاك الرأسمالي إلى ارتباط الإنتاج هنا بالقِيم التبادلية، بحيث يعكس هذا النمو حاجة الرأسمال إلى التراكم وإثاراته المستمرة لنماذج استهلاكية

جديدة، في حين يستند نموذج الاستهلاك الما قبل رأسمالي الذي يستمر في كونه النموذج الشعبي هنا إلى قاعدة موضوعية وفكرية أخرى: القِيم الاستعمالية ومنه بطء نمو نموذج الاستهلاك هذا وبساطته وضعف تنوعه. وهكذا لا يغيِّر الفلاح ثوبه هنا حتى يبلى تماماً. أما العامل الرأسمالي فيبدل حسب قوته الشرائية كل سنة ويلحق أحياناً بالأزياء. وليس هنا نموذجان متميزان للاستهلاك وإنما فقط نموذج ريادي للسلع الجديدة.

إن تعميم العلاقات الثقافية والسياسية إذن على الصعيد العالمي، أي رسملة البنية العليا إلى هذا الحد أو ذاك تجعل أن مستوى ونموذج الاستهلاك لا يتحددان بمستوى ونموذج الإنتاج وإنما العكس هو الصحيح. ومستوى ونموذج الاستهلاك يتحكم عندئذ بعلاقات الإنتاج الاجتماعية: (توزيع المداخيل والأرباح والأجور) والتقنية (توزيع الاستثمارات، الخيارات التقنية، النمو القطاعي... إلخ) أي في خلق التفاوت الاجتماعي من جهة وفي إعادة إنتاج التخصص الدولي للعمل، وهذه هي سيرورة تكوين الاقتصاد التابع الذي يشكّل قاعدة تحول القِيم إلى المركز والذي يشترط بدوره الإفقار المطلق والمتزايد للجماهير.

إن نموذج الاستهلاك الرأسمالي ليس فقط نموذجاً شديد النمو والتوسع يترجم النمو المتزايد للإنتاجية وللقوى التقنية للعمل، وإذن للتراكم وللفائض الاقتصادي، ولكنه إذا التأم مع نموذج إنتاجي فقير تسوده القِيم الاستعمالية دمر بسرعة قاعدة تجديد هذا النموذج. وهو يحطم من البدء القاعدة الاجتماعية لتوزيع المداخيل ويقود إلى التفاوت المتعاظم في مستويات المعيشة بقدر ما يحطم التوازن بين نموذج الإنتاج والاستهلاك الاجتماعي. فنمو استهلاك الطبقة العليا يفترض مباشرة تخفيض استهلاك الطبقات الدنيا. وقد شهد القرن

التاسع عشر في البلدان العربية النمو المتزايد لهذه الحركة مشفوعة بفرض الضريبة المتعاظمة على الفلاحين، وبالتمردات الفلاحية والمدنية الكبرى التي غطت كل تاريخ القرن التاسع عشر حتى اليوم.

وفي أغلب الأحيان يجرّ الاستهلاك المتزايد للطبقة العليا استهلاكاً متزايداً يفسره تزايد الإنفاق على أجهزة الدولة القمعية منها المرتبطة بسحق مقاومة المنتجين، والفكرية الخاصة بتغطية هذا القمع وتأمين الحد الأدنى من المشروعية الفكرية: الدفاع عن المعتقدات مثلاً. ونشهد منذ هذه اللحظة نمو نموذجين للاستهلاك، الأول متمحور حول الحاجات الأجنبية المستوردة والكماليات، وهنا يصبح المستورد علامة الغنى والثروة والنفوذ الاجتماعي ويدخل أيضاً في عادات الطبقات الوسطى على هذا الأساس، والثاني متقهقر إلى الحاجات المعيشية الدنيا: أساس استمرار الزراعات المعيشية والاقتصاد العائلي.

لكن بقدر ما يتوسع نموذج استهلاك الطبقة العليا يزداد صدامه مع فقر المنتجين ويصبح من الضروري عندئذ توسيع قاعدة إنتاج الفائض: أي التحديث التقني لبعض القطاعات، الزراعية التصديرية ثم المنجمية والتحويلية. وهذا يفسر لماذا لم تحدث أبداً بمعنى الكلمة ثورة زراعية أو صناعية في أي بلد من البلدان النامية كما حدث في أوروبا في القرن الخامس عشر ثم في القرن الثامن عشر، لكن مجرد تحديث لبعض القطاعات حسب الحاجات الظرفية ومراحل تطور الاستهلاك الخاص بالطبقة العليا والمرتبط هو ذاته بنمو الإنتاج والاستهلاك العالمي الرأسمالي. وهذا ما يفسر كذلك أن كل التنمية العربية متركزة حول قطاعات لا علاقة لها بتأمين الحاجات الضرورية للمنتجين وإنما تنطلق من مبادئ تأمين فائض أكبر من العملات الأجنبية أو من الناتج القابل للتصدير أو لإرضاء الكماليات.

إن نظرية التبادل اللامتكافئ كما ظهرت خاصة في بدايتها تقدم تبرير ذلك بصورة غير مباشرة: فبما أننا نخسر في السوق العالمية بسبب تصدير المواد الأولية الزراعية أو بسبب ضعف الإنتاجية والتقنيات لا بد من التصنيع المجزي في السوق العالمية. وهكذا نبقى في نطاق التصور السابق: الأساس هو ميزان الحسابات وليس تأمين الحاجات المادية الاجتماعية. لا شك أن هذا التصور لا يظهر بهذه الفجاجة، وإنما يظهر كسياسة مؤقتة من أجل إرضاء أفضل متأخر للحاجات. لكن الاقتصاد الذي يقوم على السوق الخارجية لا يجد أي مبرر فيما بعد لتوسيع السوق الداخلية للاستهلاك الشعبي، ولكنه يخلق بالعكس الشروط السياسية لإعادة الاستثمار لإشباع الاستهلاك البرجوازي. ويصبح عندئذ رفع الفائض باستمرار ضرورة لتغطية نمو استهلاك الطبقة العليا والاستهلاك الحكومي المرتبط به، وهذا وحده هو الذي يفسر الخيارات الاستثمارية والتقنية في العالم العربي وليس هذه الأيديولوجية أو تلك.

لكن هنا أيضاً تلعب موازين القوى المحلية والعالمية السياسية دوراً كبيراً في تعديل هذه الخيارات وتخفيف جموحها. ومع ذلك فإن كل الاقتصاديين العرب (باستثناء قلة بدأت تدب فيها الروح مؤخراً بعد تفاقم الأزمة) يعظون بخيار صناعي وتقنيات حديثة، أحدث ما يمكن إذا أمكن الأمر. فالقطاع الصناعي أعلى إنتاجية بشكل عام من القطاع الزراعي الذي يخضع لضغط كبير من العمالة والاستخدام، وعليه أن يعيل القسم الأكبر من السكان، في حين يقدم القطاع الصناعي الذي يتحكم بأسعار المواد الأولية الزراعية كيفما يشاء أرباحاً احتكارية مذهلة. أما التقنيات العالمية فهي تسمح باحتلال مواقع في السوق العالمية لا تسمح بها التقنيات الخفيفة، وذلك بسبب ما ينجم عنها من تحسين النوعية وتخفيض الأسعار التصديرية. وهكذا

فهي أقدر على إنجاب الفائض الضروري لتطور الاستهلاك المستورد. ولهذه الخيارات في الحقيقة حدود هي الموارد التي تتمتع بها البلاد.

لكن هذا التطور للاستهلاك لا يعني أيضاً البقاء في سجن المستوردات. فلدى تزايد الفائض أو الموارد تعمل الدولة على خلق قطاع إنتاج الكماليات في بلادها ذاتها: الصناعات التركيبية المختلفة من السيارات إلى الأدوات الكهربائية المنزلية إلى الصناعات السياحية المختلفة.

ليس هناك خطة عربية إذن للرد على الحاجات المتزايدة للجماهير خاصة بعد انهيار الاقتصاد الطبيعي والمنزلي، لكن هناك خطة لزيادة الفائض والدخل القومي الذي يعطي للطبقة السائدة السلطة الاقتصادية المطلقة ويسمح لها بتوزيع الفائض حسب ميزان القوى على الاستهلاك الكمالي الذي يتيح اندماجها الموسع الفكري والمادي في النظام السائد العالمي، وعلى أجهزة الدولة لشراء العناصر الوسيطة وتدعيم السلطة القائمة وعلى تقسيم صفوف الطبقة المنتجة. لا يوجد هنا اقتصاد قومي بمعنى الكلمة ولكن بالأحرى اقتصاد طبقة.

هوامش الفصل الأول

(1) الأدبيات في هذا الخصوص لا حصر لها ويكفي الرجوع إلى أية دراسة عن الحركة القومية العربية حتى ندرك ذلك. مثلاً، الأمير مصطفى الشهابي: القومية العربية 1961. أنيس صايغ: تطور المفهوم القومي عند العرب. حازم نسيبة: القومية العربية، فكرتها تطورها نشأتها. ساطع الحصري: محاضرات في نشوء الفكرة القومية. أمين سعيد: أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين. محمد عزت دروزة: حول الحركة العربية الحديثة. أمين الريحاني: القوميات العربية. أنور عبد الملك: الفكرة والبعث القومي. عبد اللّه العلايلي: دستور العرب القومي. قسطنطين زريق: الوعي القومي. ميشيل عفلق: في سبيل البعث. عبد اللّه عبد الدائم: دروب القومية العربية. ناجي علوش: الحركة القومية العربية. ولقد لعب كتاب جورج أنطونيوس، يقظة العرب، دوراً مخرباً في دراسة تاريخ ما يسمى بالحركة القومية: الحركة القومية ـ ستكون حركة انبعاث الغرب في الشرق أي بروز نموذج الفكر والممارسة الأوروبية في العالم العربي والتفرنج والتغريب.

(2) لا يرى المفكر هنا إلا نضال البرجوازية المحلية أو الطبقة القائدة ضد السيطرة التركية التقليدية، النضال الشكلي والثانوي ولا يرى النضال الحقيقي لربط البلاد بالغرب الرأسمالي. وكل دعوة قومية تظهر هنا بالضرورة كدعوة للتقدم وبالتالي كدعوة شعبية. وهكذا يكون التاريخ العربي حلقة متصلة من النضالات القومية ذات الجوهر الواحد وإن تغيَّرت المظاهر أي القيادات: تحقق الكمبرادورية الأولى المرحلة الأولى (الاستقلال عن الأتراك) وتحقق البرجوازية الحديثة المرحلة الثانية لدى بحثها عن صيانة سوقها القومية (الاستقلال عن الهيمنة الغربية) وتحقق البرجوازية الجديدة الصغيرة أو البيروقراطية المرحلة الثالثة والأخيرة أي الاستقلال الاقتصادي. عندئذ يأتي دور الشعب ليتسلم قيادة أمة جاهزة وكاملة التكوين. فالتقدم مستمر والتاريخ لا يخيب. التاريخ هنا هو تاريخ الفكرة المجردة لا التاريخ الواقعي. وهذا يمكن أن يفسر تطور الفكرة القومية وتنوعاتها وتغيّر مضمونها لكنه لا يستطيع أن يفسر الأساسي: أي لماذا ما زلنا اليوم بعد قرن ونصف من النضال جوهرياً عثمانيين وسياسياً مستعمرين استعماراً خارجياً عسكرياً ولكن أيضاً أهم من ذلك الاستعمار الداخلي واقتصادياً

تجاوزنا مرحلة التبعية والاعتماد على الخارج إلى الإفلاس الاقتصادي القومي رغم الرساميل النفطية التي ليس لنا أي يد في تكوينها وإنما كانت إحدى عوارض تبعيتنا واندماجنا بالرأسمالية الغربية. هذا التاريخ الواقعي هو الذي يفسر ظهور وتطور الفكرة القومية ويبيِّن حقيقة قوميتها. كانت البرجوازية الغربية قومية في حدود ما كانت مصالحها الذاتية تقتضي وتستلزم الوحدة والاستقلال الاجتماعيين، أي أيضاً الديمقراطية السياسية والنمو الاقتصادي.

(3) ليس ذلك أبداً بالمعنى المجازي، بعض البلدان العربية بدأت فعلاً منذ فترة ليست قصيرة مع استفحال أزمتها إلى إجراء عقود مع دول أجنبية على أساس تقديم اليد العاملة لقاء مبلغ من المال عن كل رأس. وبعض اليساريين طالبوا لحل إفلاس الدولة المصرية الأخير دون حياء بأن تستخدم الدولة كمصدر أولي أهم من النفط لجلب العملة المتعاونين: أي تنظيم التعاون مع الدول العربية الأخرى وفرض علاوة مادية تدفعها الدولة المضيفة عن كل مدرِّس أو أستاذ أو خبير مصري يعمل فيها. كل ذلك لا يمثل شيئاً أمام حقيقة أن الناس أصبحوا يفضلون عبودية المهجر حيث لا حقوق سياسية على عبودية الوطن: فهناك على الأقل يوجد الكلأ الأخضر.

(4) حتى الفكرة القومية جوهر أيديولوجية هذه الطبقة: مساواة في الداخل (مع الأسياد) وفي الخارج مع الأمم الأخرى، هذه الفكرة التي تختصر وتلخص الإشكالية التحديثية كلها، أي مشكلة اندماج البرجوازية الصغيرة بالنظام المحلي والعالمي، بقيت شديدة التفكك والعقم وضحية التناقضات. هكذا يتردد الفكر القومي العربي بين موقف ديني وموقف دهري معاد للدين حسب مواقع الفئات المختلفة من السلطة فالأقرب أكثر واقعية وهكذا. يعطي الأولوية يوماً للغة ويغرق في البحث عن الأصول العرقية ممجداً الحقبة الجاهلية قبل الإسلامية أو خلافة بني أمية. يتحدث عن الثقافة والماضي التاريخي وينكر الإسلام معاً. يقول بالوحدة الاقتصادية ويقدس الانقسام والقطعية بين الشعوب العربية ويزيد ويقوي أسس الاندماج والارتباط بالغرب. يأخذ القومية الأوروبية كمثال يحتذى وينكر كل المبادئ القومية الحقيقية التي عملت على تكوين وقيام الأمم الغربية... إلخ.

(5) كان عبد الرحمٰن الكواكبي ورشيد رضا خير من عبَّر عن ذلك ونظر له. وقد بيَّن هذا الأخير كيف أن ازدهار وتقدم وصيانة الإسلام مرتبطة بالعرب

وحدهم، وأنه إذا اقتضى الدفاع عن الإسلام وصيانته التحالف مع الغرب فيحبذ التحالف معه مهما كان الثمن. ورشيد رضا يعبِّر بذلك عن بداية انزلاق الحركة الإصلاحية العربية من القومية الإسلامية إلى القومية العربية، أي التطور المنطقي لهذه الحركة حسب معطيات التاريخ الفعلية لا حسب شعاراتها المثالية.

(6) بقدر ما تزداد فرص العمل في سوق الاستخدام ينهار المستوى المعيشي للشعب. هذه مثلاً حالات كل البلاد العربية التي شهدت نمواً في الاستخدام وخاصة المنتج منه، باستثناء البلاد النفطية ذات الوضع الخاص بالطبع. لقد نقصت البطالة دون شك لكن أصبح من المستحيل تأمين المسكن والغذاء والدواء والكساء، أسوأ مما كان عليه الحال في اقتصاد الكفاف.

(7) في نقده لبرودون يستبق ماركس نقد الفكر الاقتصادي السائد اليوم في العالم الثالث. يقول (لا يملك برودون من الشجاعة أو من الذكاء ما يكفي للارتفاع فوق الأفق البرجوازي، ولو بالأساليب النظرية (. . .). إنه يريد التحليق فوق البرجوازيين والكادحين تحليق رجل العلم. ولكنه ليس إلا برجوازياً صغيراً يتأرجح بين رأس المال والعمل، بين الاقتصاد السياسي والشيوعية). و(لم يتقدم برودون إلى ما بعد المثل الأعلى عند البرجوازي الصغير. ولكي يحقق هذا المثل الأعلى، فإنه لا يتخيل شيئاً أفضل من أن يعود بنا في العصر الوسيط إلى العامل أو إلى رب العمل على أكثر تقدير).

الفصل الثاني

الأمة العربية: من الاستعمار الأجنبي إلى الاستعمار الداخلي

يمر المفكِّر العربي مرور الكرام على المسألة الجوهرية، وهي أن الموقف الشعبي العام بقي، طوال الفترة الماضية، منيعاً على ما يمكن أن يسمى بفلسفة التحرر العربي أو على الجانب الأيديولوجي فيها. كما لو أنه كان يدرك أنها لا بد أن تقود إلى عكس الشعارات التي تختفي وراءها. وهو لم يخرج من عزلته ليشارك بقوة في الحركة الوطنية إلا عندما كانت قيادة هذه الحركة تضطر، تحت ضغط الظروف الداخلية أو الخارجية، إلى التخلي عن مسبقاتها الفكرية والالتحام بالشعب في مواقف عملية ترمي إلى مواجهة العدوان أو التصدي للهيمنة الأجنبية ومن يتعامل بها. وهكذا بقي الشعب مخلصاً لوحدة الجماعة، بصرف النظر عن الأيديولوجيات والتنظيرات المتعددة التي كانت ترصد لها، كما بقي حريصاً على التمسك بالتراث بمعزل عن التفسيرات المختلفة التي كانت تعطى له بقصد تجديده أو تأصيله. وبقي كذلك متعلقاً بروح الأخوة والمساواة ورافضاً لكل المذاهب التي تريد أن تبني هذه الأخوة وتلك المساواة على مبادئ علمانية حديثة أو إسلاموية قديمة. ولم تخدعه النظرة القومية المتعصبة كما لم يخدعه الاستخدام السياسي للدين ولا الحديث الفضفاض عن السلطة القومية أو الاشتراكية.

لا يمكن لهذا الموقف أن يكون محض صدفة تاريخية أو نتيجة لسوء تقدير. بل هو بالأحرى الشعور العفوي والعميق بأن وراء أيديولوجية «الانبعاث» القومي هذا وفي تعاريجها تكمن بذور أيديولوجية أخرى، هذه المرة حقيقية، وسياسة أخرى، واستراتيجية ملموسة لتكوين نخبة محلية «بيضاء» مجارية في نمط سلوكها وحياتها وآمالها وأهدافها لمثيلتها الغربية، وبالتالي مستعدة للانفصال عن الشعب والتخلي عنه في أية لحظة تشعر فيها أن الارتباط به يحول بينها وبين تحقيق أهدافها أو أنه يمنعها من تحقيق الاندماج بالغرب.

لم تكن الحركة القومية إذن إلا حركة طبقية بكل معنى الكلمة، ولذلك كانت نتائجها متفاوتة: تحرر كامل لفئة قليلة وتقهقر شامل لبقية الفئات الاجتماعية. وما كان من الممكن أن تقود إلى مثل الأزمة التي نعيشها على جميع الصعد لو لم تكن كذلك. وأزمتها هذه تعكس اليوم الحدود التاريخية والبنيوية لتكوين برجوازية ورأسمالية متحررتين من الهيمنة والتبعية للغرب، مستقرتين ومنتجتين. لذلك أيضاً كان لا بد لهذه الحركة الاستقلالية أن تقود إلى تبعية أعمق وبالتالي إلى خسائر أكبر على صعيد التبادل الخارجي وإلى تقهقر أعظم لمواقع الأغلبية الشعبية ولموقع الأمة بشكل عام على الصعيد العالمي والداخلي.

وهذه ليست المرة الأولى التي تظهر فيها الأيديولوجية مناقضة للفعل والممارسة. بل بالعكس، إن من خصائص الأيديولوجية أن تكون صورة معكوسة للممارسة الفعلية وغطاء للواقع المادي وللمصالح الفئوية. إن وظيفة الأيديولوجية (النهضوية العلمانية التحديثية الاشتراكية هنا) هي أن تظهر المصالح الخاصة بالمجتمع البرجوازي الجديد الناشئ في العالم العربي كمصالح عامة تعكس وتمثل مصالح مجموع الأمة. يصبح صراع البرجوازية بذلك من أجل

تحسين مواقعها في الساحة الدولية والداخلية كصراع لمجموع الأمة ضد التسلط الأجنبي وقاعدة لتحررها كما هو ضد الفئات الاجتماعية التي تعارض هذا المشروع. وبقدر ما أن البرجوازية المحلية تبقى هنا فاقدة لأسس موضوعية وثابتة تاريخية واقتصادية لسلطتها ونموها الطبيعي كطبقة مهيمنة في إطار نظام اجتماعي منتج وقادر على إرضاء الحاجات المتطورة للجماعة، تأخذ أيديولوجيتها شكل أيديولوجية قومية مبالغ فيها. بقدر ما يتركز الصراع حول مصالح أنانية ضيقة فإنه يستدعي أيديولوجية تنكر كل أنانية طبقية وتتحدث عن مصالح الأمة ككل: التحرر المطلق الفكري والسياسي والاقتصادي، وتحرر الشعب قبل الطبقة، في الوقت الذي يحتاج فيه مثل هذا التحرر تضحيات كبرى وطويلة المدى وانقلاباً شاملاً في مجمل العادات والمفاهيم وفي ميزان القوى لصالح الأغلبية الشعبية وإذن حرية متزايدة وبدون حدود لهذه الأغلبية. إن الأيديولوجية الشعبوية تقوم على الغش الأول الذي يصور تحرر الشعب كمعطى أول وبهذا تتم المطابقة الفورية بين هذا التحرر الوهمي وبين تسلط النخبة الأقلية.

وهنا أيضاً تبدو الفكرة العربية حبيسة صورة التطور الأوروبي الذي يتجسد في حقيقة أن البرجوازية الناشئة قد خلقت الأمة وهي في سبيلها لخلق سوقها المحلية الداخلية. أي أنها قادت حركة تحرر خاص بها ما لبثت حتى أصبحت حركة تحرر لمجموع الشعب. وهذا يعكس نظرة سطحية وخاطئة للسيرورة القومية والرأسمالية الأوروبية. إن تحرر الشعب من التسلط الإقطاعي وتكوين الحلف الاجتماعي العريض الذي قام بما نسميه عادة الثورة البرجوازية هو الذي سمح للبرجوازية التي كانت أحد أطراف هذا الحلف الشعبي أن تتحرر من التسلط الأجنبي للدول الإقطاعية المجاورة أو شبه الإقطاعية المتحللة. أي هو الذي أتاح نشوء الأمة بالمعنى الشائع للكلمة. كان

نشوء الأمة أو تحرر الشعب الذي هو قاعدته الموضوعية هو الشرط الأول السياسي لتطور الرأسمالية فيما بعد، أي لتطور البرجوازية كبرجوازية وطنية وقومية وليس كطبقة إقطاعية وأرستقراطية ثرية جديدة أو طبقة دولة شبه أرستقراطية.

وهذا يعني أن المثقفين العرب عندما يبحثون في مسألة الأمة ونشوئها، حتى عندما يحاولون البرهنة على فشل البرجوازية المحلية عن التحول إلى برجوازية قومية ومستقلة، يعجزون عن الذهاب أبعد من ذلك لاكتشاف الأساس الذي يقوم عليه مثل هذا الاستقلال: التحرر السياسي، ويغرقون في نظرة اقتصادية شديدة الضيق وميكانيكية. تبدو الجمهورية البرجوازية لديهم كما لو كانت أحد الآثار الشكلية لتطور القوى المنتجة الرأسمالية: تطور المحرك البخاري. ويستنتجون من ذلك أنه يكفي لتقدم تكوين الأمة العربية استيراد المحركات البخارية. هذا في أحسن الحالات وإلا فإن فقدان العرب لقوى الإنتاج المتطورة الدامجة لمختلف أقطارها وللمحركات البخارية دليل على غياب علاقة متميّزة تربط بين هذه الأمم التي ستقضي عمرها وهي في طريق التكوين.

إن الظروف التاريخية قد تغيَّرت اليوم عما كانت عليه في القرن التاسع عشر بدون شك لكن المبدأ لم يتغيّر: فالأمة الصينية والأمة الفيتنامية والكورية وغيرها نشأت وتقدمت على الطريق ذاتها: أي تحرر الشعب الذي لم يعنِ القضاء الفوري على الطبقة القائدة وعلى تقسيم العمل بين منتجين يقومون بأعمال التنفيذ ومسيرين ومشرفين يقومون بأعمال الإدارة والإمارة والتجارة، ويتمتعون لهذا السبب بسلطة لا تقارن بما تتمتع به الطبقات المنتجة، وذلك بغض النظر عن الأصول الأسرية والطبقية القديمة للفئات المسيرة الجديدة. فلا شيء يمنع من أن تتجاوز البرجوازية الخاصة أيضاً الصورة الأرستقراطية

التقليدية لتوارث الامتيازات، أي من تجديد دماء البرجوازية باستمرار بعناصر لم تخرج من الطبقات المتنفذة القديمة. وفشل تكوّن الأمة العربية لا يعود إلى فشل الطبقة العربية القائدة والمهيمنة هنا (الإقطاعية ثم الكمبرادورية ثم برجوازية الدولة والبرجوازية البيروقراطية) في التحول إلى طبقة رأسمالية قومية ومستقلة عن النظام العالمي، وإنما فشل هذا التحول ذاته يرجع إلى فشل الثورة الديمقراطية الشعبية والتحرر السياسي، أي بالضبط إلى فشل المنظمات والطبقات والفئات والأفكار التي أخذت على عاتقها السير بهذه الثورة، هذا الفشل الذي يرجع هو ذاته إلى الانسجام البعيد المدى بين مصالح الطبقة البرجوازية المالكة المحلية والطبقات المعارضة البرجوازية الصغيرة والمتوسطة، أي أيضاً مصالح مجتمع الحداثة ضد مجتمع الركود والجمود الشعبي. وأساس وقاعدة هذا الانسجام أو الحلف السياسي البعيد المدى هو في نظرنا الأيديولوجية التحديثية التي تسير وتهيمن على البرجوازية الصغيرة والفقيرة والتي تعطيها الوهم بإمكانية الاندماج في المجتمع البرجوازي الحديث وفي الحضارة وتخرجها من التخلف والتقهقر الشعبي. وهذا وحده يفسر تحوّل الأرستقراطية المحلية لا إلى رأسمالية صناعية منتجة ولكن إلى كمبرادورية ثم إلى تجارية عالمية مروراً بمرحلة انتقالية لبرجوازية الدولة.

إن الظرف التاريخي الجديد الذي أدى إلى ذلك هو نشوء الامبريالية. ولكن الامبريالية ليست فقط التبادل اللامتكافئ، إنها أيضاً الهيمنة السياسية والثقافية التي تتدخل في تكوين الأحلاف الاجتماعية السياسية وتتيح للبرجوازية المستبدة فرصاً كبيرة للمقاومة ضد التيار الشعبي، كما تخلق ساحة ثقافية مرتبطة بعادات اجتماعية معيشية تدفع إلى تمزيق الوحدة القومية وتقسيم القوى الثورية وفصل

فئات واسعة من البرجوازية الوسيطة عن الحلف الثوري الشعبي. ويمكن للتبادل اللامتكافئ أن يفسر التكوين البنيوي للبرجوازية التابعة لكنه لا يمكن أن يفسر ما هو أهم من ذلك: اندحار الثورة شرط استمرار البرجوازية التابعة. والسمة البارزة اليوم ليست الانتصارات الثوروية ولكن بالعكس المأزق السياسي واختناق الثورة بالرغم من التفجر المتزايد والذي لم تشهده الإنسانية في كل تاريخها للانتفاضات الشعبية وللتمردات والصراعات التي تنتهي إلى الإجهاض.

إن ما يجب وضعه موضع السؤال هو بالضبط الفكر الثوروي ذاته. ومسلمات من مثل الأمة مقولة رأسمالية، والبرجوازية هي التي حققت أو تحقق الثورة الديمقراطية، والتحرر السياسي مقولة برجوازية، والدولة هي أداة قمع في يد البرجوازية وليست حلفاً طبقياً اجتماعياً طويل المدى يعكس انسجام مصالح متعددة ومتنوعة: مادية وسياسية وفكرية، وأن الدولة يمكن أن تكون إذن دولة ـ أمة كما يمكن أن تكون دولة أحرار وعبيد أي مستعمرة داخلية، وأنه بقدر ما تعكس الدولة المصالح العامة لمجموع الطبقات التي تكوِّن الشعب تتحول إلى دولة أمة وإلى إدارة ويزول دورها القمعي السياسي، وأن النضال بالتالي من أجل دولة أكثر ديمقراطية أي ممثلة فعلاً لمصالح الأغلبية ومعبرة عن أبعد حدود التحرر السياسي، بما في ذلك الحرية المطلقة للتنظيم والتعبير، هو قاعدة النضال من أجل إلغاء الاستغلال وتصفية الطبقات وتوحيد الجماعة القومية. وأن شكل هذا التحرر السياسي وحجمه الذي لا يمكن إلا أن يعبِّر عن هيمنة الأغلبية المنتجة هو الذي يحدد شكل الانتقال الاجتماعي وصور التنمية الاقتصادية والاجتماعية بما في ذلك تقسيم العمل التقني والاجتماعي.

إن الديمقراطية الاقتصادية التي هي الهدف النهائي وغاية كل

نضال ديمقراطي لا تتحقق بتغيير شكل الملكية ولا بتقدم أو تبديل العمل من تقنيات ضعيفة إلى أخرى معقدة وإنما بإعادة صياغة أشكال تقسيم العمل الاجتماعي أولاً، وأساسه تغيير علاقات القوى الطبقية، وعندئذ فإن أشكالاً جديدة من تقسيم العمل التقني ومن التقنيات والتكنولوجيا تظهر للوجود لتعكس وتترجم العلاقات السياسية والاجتماعية الجديدة. ليس فقط نشوء الأمة العربية غير ممكن في إطار النظام الراهن الامبريالي الذي يتعارض مع أي استقلال اقتصادي لدرجة أننا نشاهد الأمم البرجوازية القديمة والقوية التكوين ترتجف أمام الضغط الجديد، وتدخل في أزمة تفكك وانحلال، ولكن نشوء الشعب ذاته، أي التحرر السياسي والديمقراطية أساس كل دولة مستقرة مشروعة ليست تجسيداً لاحتلال داخلي، غير ممكن. وحركة تحول الشعوب النامية التي أخفقت ثورتها الشعبية القومية إلى حشد ضخم من الجياع والمشردين وفاقدي كل ثقافة وقومية غير الانتماء إلى البؤس المشترك تظهر ذلك. هذا يحدد أولوية الثورة على كل إصلاح، تقني أو سياسي أو فكري، وهذه الأولوية تعني بالدرجة الأولى أولوية السياسة على الفكرة والتقنية، أولوية النضال على الإنتاج.

إذا كان تاريخ الحركة القومية العربية هو تاريخ تطور القهر الشعبي وتاريخ تكوّن مجتمع من الأحرار من جهة ومجتمع من العبيد من الجهة الأخرى فيجب طرح المسألة الأساسية التي تتعلق أيضاً بالأيديولوجية. كيف أمكن لمجتمع الأقلية أن يسيطر خلال هذه الفترة الطويلة على الأغلبية الشعبية من المنتجين، وكيف نفسر قوة وبقاء الأنظمة العربية (حتى ولو تغيَّرت الحكومات) والفشل المتلاحق لحركة المقاومة الشعبية؟

ليس هناك سلطة قادرة على البقاء والاستمرار والمقاومة لفترة طويلة بطريق القهر المباشر والدائم: أي بالعنف المسلح مهما كان

حجم وضخامة هذا العنف ومهما كانت مصادره: محلية أو خارجية.
كي تستطيع سلطة دولة أن تستمر يجب أن تضمن الحد الأدنى من المشروعية، أي من القاعدة الاجتماعية التي تجد في استمرارها تعبيراً عن مصالحها المباشرة المادية أو غير المباشرة أي البعيدة التي تأخذ لذلك شكل مصالح سياسية وفكرية. وكل سلطة أقلية تقوم لذلك على حلف طبقي عريض سياسي: يجمع الطبقات التي تلتقي مصالحها المادية دون أن تكون بالضرورة متفقة تمام الاتفاق، أو أن تكون متساوية في السلطة السياسية وفي التحكم بأجهزة الدولة (مثال الطبقة الملاكية العقارية والتجار الكبار والمتوسطين وبعض فئات البرجوازية الصناعية اليوم في الأقطار العربية المتميّزة بهيمنة برجوازية الدولة). وحلف فكري يضم طبقات أو فئات وشرائح وطوائف وقوى اجتماعية مختلفة تدعم السلطة القائمة لا لأنها تحقق لها مصالح مادية مباشرة (إذ يمكن أن تتحقق هذه المصالح أيضاً في عهود حكم أخرى بشكل أفضل أو أقل) ولكن بسبب خوفها من فقدان مواقعها السياسية التي تتجسد في قربها أو بعدها عن أجهزة الدولة ومواقعها داخل هذه الأجهزة وخوفها على مواقعها الفكرية السائدة التي تجسد الطموح إلى نمط من أنماط الحياة أو تعكس شكلاً من أشكال التضامن المحلي الجماعي الديني أو الإقليمي. فهيمنة الأيديولوجية الدينية أو التحديثية لا تعكس المصالح ذاتها وإنما تضمن امتيازات مختلفة لهذه الفئات أو تلك. والحلف الأيديولوجي كما سبق وأشرنا هو قاعدة التحالف مع الطبقات الوسيطة من البرجوازية الصغيرة التي يعتمد عليها كل نظام وكل سلطة لتسيير وخلق جهاز الدولة القمعي والأيديولوجي. وشكل جهاز الدولة وحجمه يعكسان إلى أبعد الحدود الدور الذي تلعبه هذه البرجوازية في هذا النظام أو ذاك. فكلما ضعفت الطبقة المسيطرة واهتزت مواقعها بسبب انقساماتها أو ضعفها البنيوي اضطرت إلى

توسيع هذا الحلف السياسي الفكري بتوسيع أجهزة الدولة وخلق قاعدة أكبر للبرجوازية الصغيرة، وأخذ نظامها السياسي لهذا السبب طابعاً أكثر أيديولوجية يعكس الوزن الكبير للبرجوازية الوسيطة، أي أخذ الحلف الفكري الأولوية على الحلف الاقتصادي المباشر. وفي أقصى الأحوال تتسلم الطبقة الوسيطة ذاتها أي الدولة والأجهزة السلطة: وهذا هو الأساس الموضوعي السياسي للديكتاتورية. وقد تكون أيديولوجية هذه الديكتاتورية زهرية أو بيضاء حسب المجرى التاريخي وتوازن القوى الاجتماعية، لكن السلطة القائمة على الطبقات الوسيطة لا يمكن أن تكون إلا سلطة استبدادية لأن مبرر وجودها هو إعادة تكوين المجتمع المدني من قبل الدولة، وهي لا يمكن أن تكون لهذا السبب أيضاً إلا سلطة انتقالية تمهد لعودة السلطة لأصحابها: البرجوازية أو بمعنى أبسط أصحاب المصالح والنفوذ ورجال الأعمال.

وتسمح هذه التحالفات المتعددة الأوجه: الاقتصادية والسياسية والفكرية للسلطة أو للجناح الحاكم بتأمين قاعدة كبرى لدعم السلطة. دون أن يعني ذلك الكسب المطلق لهذه القاعدة بل ربما عنى مجرد تحييدها. وقد لعبت الأيديولوجية العربية التحديثية الراهنة هذا الدور على مرحلتين: عزل الشعب عن الساحة السياسية عندما كانت السلطة السياسية في يد البرجوازية الكبرى، ثم في المرحلة اللاحقة إقامة الديكتاتورية المباشرة وتبريرها. في المرحلة الأولى كانت أيديولوجية قومية دهرية وفي المرحلة الثانية كانت أيديولوجية اشتراكية حكومية.

وهكذا حتى تنهار سلطة الطبقة الحاكمة لا بد من تحطيم هذا الحلف المتعدد الأطراف. ولهذا لا يبدو الحلف الحاكم أبداً، وخاصة في الأنظمة البرجوازية المتقدمة المركزية والمستقرة، كحلف اقتصادي بين طبقات أو فئات طبقية منسجمة المصالح المادية

المباشرة، وإنما يبدو كحلف سياسي بين منظمات سياسية أو تيارات نظرية أو برامج اجتماعية. ولهذا أيضاً تبدو سيطرة الطبقة (والطبقات) المالكة كسيطرة للدولة وللقانون بقدر ما تبدو الدولة مستقلة عن الطبقات وحيادية. فقط في الأنظمة الرأسمالية الضعيفة ولدى البرجوازيات التابعة والهشة التكوين يظهر الحكم كحكم مباشر لطبقة متميزة ضيقة المصالح (ومن هنا ضعف القاعدة الاجتماعية له وبالتالي ضعفه أيضاً) كما تظهر الدولة كأداة قمع مباشر وشفاف بيد طبقة ضد الطبقات الأخرى. لكن الطبقة تأخذ لهذا السبب أيضاً شكل طبقة دولة وتظهر كأقلية أرستقراطية متميّزة ومتوارثة للامتيازات. والاتجاه العام لهذه الأنظمة هو نحو تضييق القاعدة الاجتماعية لأصحاب الامتيازات أي للحكم. لكن هذا يتعارض مع ازدياد حاجتها لخلق برجوازية وسيطة تعدل ميزان القوى السياسي تجاه تعاظم النضال الشعبي. وهي لذلك حبيسة هذا التناقض بين متطلبات تطورها الاقتصادي ونموها الذي يحتم المركزة الشديدة للامتيازات المادية وضرورات هيمنتها السياسية التي تستدعي تطوير البرجوازية الصغيرة كقاعدة اجتماعية لها.

وأمام هذا التناقض لا يوجد إلا حلّان: الاعتماد على معونات خارجية مستمرة لصيانة وجود برجوازية صغيرة وطبقة وسيطة واسعة وأجهزة دولة قمعية موثوق بها، أو المخاطرة بتسليم السلطة في كل مرة لجهاز الدولة وللبرجوازية الصغيرة أي تسليم قيادة الحكم للجيش والإدارة. إنها تعيش بين الديكتاتورية المقنعة في فترات الازدهار والأحكام العرفية في فترات الانكماش الاقتصادي.

وهكذا يكرر تاريخ الأنظمة التابعة نفسه كل عشر سنوات أو أكثر حسب الظروف المحلية والعالمية: تخلق البرجوازية الكمبرادورية الدولة القمعية وتخلق الدولة القمعية التي تأخذ المبادرة في مرحلة

ثانية الطبقة الكمبرادورية، أو تعيد خلقها من جديد على أسس متطورة تنسجم مع تقدم التقسيم الدولي للعمل. وهكذا أيضاً لا يتم تطور النظام الرأسمالي هنا بطريقة شرعية وطبيعية عن طريق تغيُّر الحكومات والعهود السياسية التي تعكس استقرار النظام الرأسمالي في الغرب وإنما من خلال الانقلابات المستمرة السياسية ـ العسكرية وانفجار الأزمات. بعد كل مأزق وانسداد اجتماعي اقتصادي انقلاب تقوم به الأجهزة وبعد كل انقلاب انسداد جديد وهلمجرة. وتاريخ أمريكا اللاتينية السباقة إلى هذا الميدان يجد إثباته كقاعدة اليوم في العالم العربي كما في أفريقيا وآسيا.

هكذا تخلق الكمبرادورية في ركابها موكب الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية والأفراد الذي يجد في النظام ككل أو في أحد عهوده التعبير البعيد أو المباشر عن مصالحه ويكون بذلك الضمانة السياسية الأساسية للسلطة. وهذه الطبقة الوسيطة التي هي هنا البرجوازية الصغيرة ضرورية لاستقرار أي نظام اجتماعي مهما كانت قاعدته الإنتاجية، وتتجسد لذلك في أشكال مختلفة حسب نمط الإنتاج. ولهذا لا يبدو النظام أبداً كنظام بالدرجة الأولى مكوّن من طبقتين أساسيتين: طبقة المنتجين وطبقة المالكين (حقوقياً أو فعلياً بالسيطرة الاقتصادية المتعددة الأشكال على الفائض) المستغلين، ولكن من فئات متدرجة في الموقع المادي وفي المرتبة السياسية وفي احتكار المعارف المختلفة أو النفوذ إليها. والاعتبار الأول عند كل سلطة نابعة من هذا النظام هو اللعب على هذه التناقضات، وتعبئة كل أطراف النخبة حسب موقعها من الثروة أو من الدولة أو من الأيديولوجية لتكوين حلف واحد وقوة واحدة.

والأيديولوجية العربية الحديثة المسيطرة منذ النهضة، أي أيديولوجية الطبقة المسيطرة تتكيف مع الأيديولوجية السائدة عالمياً

لتكوين هذا الحلف السياسي الذي بقدر ما يضمن السلطة المباشرة للنخبة العليا الاقتصادية (الكمبرادورية، البرجوازية الجديدة، إلخ) يكفل إخضاع الأغلبية وتحويلها إلى أقلية سياسية وفكرية هامشية. بعض الشرائح الاجتماعية الوسيطة ذات المواقع المادية الأفضل تنظر إلى فوق وتقيس نفسها بالطبقة المالكة المسيطرة، وبعضها الآخر يطمح إلى الخروج من خطر التدهور إلى مستوى الطبقات الشعبية ويتعلق بالمركز السياسي ويأمل بصيانة وتقوية مواقعه في الدولة: في التعليم والإدارة والجيش والأمن، أي باختصار يستعبده المنصب ويسيره الإيمان بضرورة تقوية جهاز الدولة. أما القسم الثالث الأكثر انحطاطاً فلا يجد من وسيلة للتقرب من الطبقة المالكة والتميُّز عن الشعب إلا في التشبه الفكري والأيديولوجي بالطبقة المسيطرة ولا يبقى له من الحضارة إلا الصباغ السطحي ويقنع منها بالقشور: التفرنج الرث الذي يخفي بؤساً مراً مادياً ممزوجاً بالخوف من السقوط إلى أسفل.

هذه الطبقة الوسيطة المتدرجة في المواقع المادية والسياسية والفكرية هي القاعدة السياسية لحركة الاندماج بالغرب، وهي الرصيد الأول للطبقة الحاكمة. وأيديولوجية هذه الطبقة هي التحديث والتقدم والسير إلى الأمام والمشاركة والوحدة والمساواة. وعندما تتفاقم الأزمة الاجتماعية للنظام تأخذ أيديولوجية التحديث شكلاً اشتراكياً: اشتراكية الدولة.

واشتراكية الدولة هذه تختلف عن الاشتراكية الشعبية في نقطة جوهرية هي نظرتها المادية الميكانيكية المنحطة التي لا ترى من الحياة الاجتماعية ومن الصراع الاجتماعي إلا جانبه المادي: إعادة توزيع الدخل وتوزيع الأرض لكن ليس توزيع السلطة السياسية، رفع الأجور لكن ليس النضال الطبقي للمنتجين، الديمقراطية الاقتصادية

لكن ليس الديمقراطية السياسية. وهذا لا يعني أبداً تحقيق هذه الديمقراطية الاقتصادية أيضاً فهذا مستحيل دون الضغط والنضال الشعبيين، ولكنه يقوم بوظيفة تبرير احتكار السلطة وإقامة الديكتاتورية، وهذا هو المضمون الحقيقي لمفهوم (الديمقراطية الثورية) السيئ الحظ. إنها تعترف بالتفاوت الطبقي لكنها ترفض الصراع الطبقي وتلغيه، وتتحول الدولة بعد أيام قليلة أو سنوات في أحسن الأحوال إلى دولة الشعب كله. ومن فكرة أن شروط الإنتاج المادية هي التي تحدد الأشكال السياسية والفكرية للمجتمع لا ترى اشتراكية الدولة إلا أن المجتمع والحياة هما شروط مادية: تلغي السياسة والفكر، أي تلغي الحياة التي تقوم على الشروط المادية، وتعلن بذلك نهاية الاستغلال والمجتمع الطبقي في الوقت الذي لا تكف فيه عن تغذية الاستغلال وتنمية الصراع الطبقي الشفاف والعلني. وهكذا بدل أن تعمل اشتراكية الدولة على تحسين شروط النضال الاجتماعي للمنتجين تطمس هذا الصراع وتخنقه وتصعده إلى مستوى الصراع الأيديولوجي الصرف حيث تسيطر الطبقة الحاكمة هي ذاتها على وسائل التنظيم والعمل والقسر والقمع والنشر والتعبير والإعلام.

إن القاعدة المادية لا تحدد الحياة السياسية والفكرية إلا لأن الموقع السياسي لطبقة أو لفرد والموقع الثقافي يحددان نمطين مختلفين من الحياة: حياة الدعة والسلطة والنفوذ والثراء الثقافي والازدهار المادي الروحي وحياة الفاقة والتقشف والفقر المادي والثقافي. أي لأن المادة ذاتها تتحول إلى ثقافة وحضارة والفقر إلى تبلد وتراجع وملل وبؤس وجهل وفقدان كل أمل وكل متعة. تعلن اشتراكية الدولة للشعب أولوية المادة نظرياً، أي أيضاً ضرورة المساواة، وتحتكر الحياة. إن أساس العدالة أو المدخل إلى التوزيع

العادل للثروة هو العكس تماماً، أي المساواة السياسية والثقافية: الديمقراطية المطلقة الشعبية بالضرورة لأن الديمقراطية لا يمكن إلا أن تقود الأغلبية إلى السلطة والسيطرة. وإلا فإن النظرة المادية المنحطة والميكانيكية لا يمكن إلا أن تكون أيديولوجية محضة تعمل على الخداع وتغطية التوزيع غير العادل للثروة وتبرير الاستغلال وتضليل الجماهير، وهذا هو الدرس التاريخي الأساسي الذي يجب استخلاصه من الحقبة الماضية. والمساواة السياسية والثقافية (ولا نعني الثقافية أبداً الشهادات الابتدائية أو الجامعية ولكن نموذج الحياة: الاستهلاك ونوعه وأشكاله: المادي الذي يتراوح من أكل الخبز الحاف ولبس الخيش إلى أعلى الأذواق المطعمية والأزياء البديعة) تفترض هنا أساساً التخلص من معظم العادات السائدة التي تخلق التفاوت الاجتماعي، أي من نمط الاستهلاك الترفي كما تفترض تحطيم المراتبية الشكلية والواقعية بين الجماعات من الأسرة حتى الدولة، أي قلب التوازن السياسي الراهن الذي يجعل من الأغلبية الاقتصادية أقلية سياسية ومن الأقلية الاقتصادية أغلبية سياسية. أما اشتراكية ما بعد الحرب العالمية فقد كانت تقوم في العالم العربي وما زالت على فكرة أن كل إنسان وكل فرد سيتحول بفضل الاشتراكية إلى برجوازي: كل الناس سيملكون ويتعلمون في المدارس ويذهبون إلى السينما ويشتركون معاً في الحكم ويصبحون مواطنين محترمين ويزيدون استهلاكهم من مواد غذائية ومواد صناعية: أي سيصعدون إلى مصاف الطبقة الحاكمة. إن هذا مستحيل، ولا يمكن أن يكون هناك مساواة وعدالة إلا إذا أمكن التخلي عن الكثير من المواقف السياسية التي تضمن احتكار السلطة من قبل الأقلية وإلا إذا أمكن تبديل الأنماط الاستهلاكية السائدة بنمط جديد يتفق والإمكانيات الواقعة للإنتاج المحلي. وفي مستوى معيّن من

الاستهلاك المادي والثقافي كل الناس يمكن أن يعيشوا متساوين، لكن إذا أرادت فئة أو طبقة اجتماعية أن تعيش في مستوى البرجوازية الغربية السائدة فإن الأغلبية الشعبية لا بد أن تعيش تحت مستوى الضروريات، أي حياة الكفاف. والمضمون الحقيقي للاشتراكية العربية هو أن الطبقة الوسيطة تطمح عن طريق التحديث والتصنيع إلى التحول إلى برجوازية مكتملة.

والإخفاق المذهل اليوم لهذه الأيديولوجية الذي تجسد أولاً في نقض الواقع العملي ذاته لها أي في تعمق الهوة بين الفقراء والأغنياء، ثم في خيانة الطبقة الحاكمة ذاتها للشعارات التي نادت بها: القومية والاجتماعية، وفي الهزيمة العسكرية والقبول بالاستسلام دون الحصول عليه، كل ذلك لا تفسره الأخطاء التكتيكية أو الاستراتيجية، ولا نقائص هذه الطبقة أو تلك، فالهزائم متلاحقة على امتداد كل العهود البرجوازية وبغض النظر عن الحلف السياسي السائد أو الطبقة الحاكمة، ولا بعيوب هذه المؤسسة العسكرية أو الإدارية أو تلك ولا بسبب هذا التدخل الأجنبي أو نتيجة لضعف ذاك الدعم. إنه إخفاق كل القاعدة الاجتماعية للنظام الذي بدأ مع النهضة والاستقلال عن السلطنة، إخفاق للحلف الاجتماعي السائد: للحلف السياسي الحاكم وللحلف السياسي المعارض معاً، أي لكل مجتمع الأحرار الذي كان يحتكر الساحة السياسية والفكرية والمادية، مجتمع الناس الفاعلين في الحياة الاجتماعية: المتعلمين والمسؤولين في الدولة وفي الأحزاب والتجمعات وأصحاب المصالح والأنشطة الاقتصادية. فشل طبقة مثقفة بغض النظر عن تياراتها وألوان ثقافتها لا فشل نظرية معيّنة، فشل طبقة سياسية بكاملها لا فشل جناحٍ حاكم، فشل الطبقة البرجوازية لا فشل قسم منها كمبرادوري أو برجوازي صغير. إنه فشل النظام العقلي بأكمله والنظام السياسي كله والنظام الاقتصادي: فشل

التحديث العربي بقوميته واشتراكيته معاً، وبأيديولوجيته: المعادية للدين والمعادية للعلم والموفقة بينهما. فشل الدولة العصرية كأساس للتحرر السياسي والتنمية والاقتصادية القائمة على نفي الاقتصاد الطبيعي الذي تحركه آلية إرضاء الحاجات المادية للجماهير وعلى بناء اقتصاد التبادل كقاعدة لتراكم رأس المال الضروري لتحرر الطبقة العليا مادياً ومحاكاتها للبرجوازية في مركز النظام الرأسمالي العالمي.

وهو انهيار لكل عالم العرب العقلي الحديث ومسلّماته: انهيار المعارضة البرجوازية الصغيرة قبل أن يكون انهيار الاستبداد الرأسمالي للطبقة العليا المالكة. ولأن هذه المعارضة بشتى أشكالها ليست معارضة إلا في المظهر، وإلا في حدود زيادة وتعميق تهميش واستبعاد واستعباد الشعب جاءت الهزيمة مضاعفة: هزيمة الطبقات الحاكمة اجتماعياً وقومياً أمام العدوان وهزيمة المجتمع السياسي العربي بأكمله، والمعارضة بالخصوص التي ما كان بإمكانها وهي الحليفة البعيدة المدى للنظام ككل، أن تلتصق بالشعب وتعمل على توحيد صفوفه لحشد القوى الضرورية لتغيير النظام. ولهذا جاء الإخفاق عاماً شاملاً وجاء بالضياع والعجز وبالانسداد المطلق واليأس والتشاؤم في كل الأوساط ولدى كل القوى.

لكن هذا الانهيار الكامل للمجتمع السياسي العربي، لمجتمع الأحرار بشتى صوره قد فتح الطريق لمراجعة شاملة فكرية واقتصادية وسياسية، جاء ليقلب صفحة ويفتح صفحة جديدة بيضاء كي يكتب عليها تاريخ جديد. ويتوقف الأمر على تلاحم العناصر الثوروية مع الأغلبية الشعبية كعناصر برجوازية واعية لدورها الهام وحدوده، وعلى بلورة خط جديد وأخذ المبادرة من الحلف السياسي الذي غطى تاريخه تاريخ مآسي وهزائم وكوارث ونكبات الأمة الاجتماعية والقومية. ويتوقف الأمر إذن على إمكانية تحطيم الحدود الراهنة

للمسرح السياسي الذي لا يمكن أن يتم في إطار هذا النظام بتوسيع الهامش الديمقراطي ولكن فقط بتحطيم هذا المسرح: مسرح العرائس، وتغيير قوانين اللعبة السياسية والتمثيل.

ولا بد للحلف الجديد أن يتحقق أيضاً كحلف سياسي أي أن يضم إلى جانب الطبقات الشعبية المنتجة كل الفئات والشرائح والقوى الاجتماعية التي تساهم في عملية الإنتاج بغض النظر عن الدور الذي تقوم به والتي، لسبب اقتصادي أو سياسي أو فكري، تجد في تحطيم السلطة القائمة فرصة لبناء نظام جديد ينسجم أكثر مع مصالح النمو العام لكل القوى الاجتماعية المنتجة، ويصفي الفئات الطفيلية. ومن المعلوم أنه لا يمكن إزالة طبقة من الحياة السياسية والاجتماعية ما لم تكن قد فقدت فعلاً كل دور إيجابي في الإنتاج الاجتماعي وإلا فإنها ستعود أقوى مما كانت وتنتقم لنفسها بتخليد سلطتها: وهذه بعض مزالق التطرف البرجوازي الصغير المستعجل على وراثة الطبقة المالكة القديمة لا على تحقيق تقدم النضال الشعبي.

والثورة لا تتم بتصفية قواها المشتركة وإنما بتغيير التوازن السياسي وعلاقات القوة داخل حلف الأمة وضمن وحدتها لصالح قيادة طبقية جديدة وبرنامج عملي جديد يجمع حوله الأغلبية. أما المفهوم البرجوازي الصغير السائد للثورة كإعلان للأحكام العرفية المؤبدة وسن قانون العنف والقمع يميناً وشمالاً وتشتيت شمل الأمة وتحطيم وحدتها باسم طبقة وهمية هي ذاتها أولى الضحايا فلا يعبِّر إلا عن روح الانتقام الوضيع وتحويل الثورة الاجتماعية إلى وسيلة وفرصة لتصفية حساب البرجوازية الصغيرة، الضمير الشقي للأمة، من المجتمع المنتج ذاته: انتقام الضعف من القوة وانتقام القبح من الجمال وانتقام التفكك من الوحدة والتنافر من الانسجام والحاضر من المستقبل.

وانهيار القاعدة المادية للبرجوازية الصغيرة التقليدية وتدهور أوضاع القسم الأكبر من البرجوازية الصغيرة الحديثة المرتبطة بالنظام يخلق ظروفاً موضوعية جديدة لإعادة قلب الأحلاف. والنقص ليس في هذه الظروف على كل حال وإنما في البرنامج الضروري لتوحيد الأمة: برنامج التحولات الاقتصادية والسياسية والثقافية، ولا يمكن للبرنامج القديم لاشتراكية الدولة، بقدر ما يعكس سيطرة واستبداد النخبة أن يقدم هذا المشروع خطوة واحدة. على البرنامج أن يجيب على مشاكل من مثل ما هو أساس الاقتصاد الشعبي والديمقراطية الشعبية الحقيقية لا النظرية الوهمية التي تستر عورة القمع، وما هي أسس الثقافة الشعبية (لا الفلكلور الذي يحول حياة الناس إلى قصة هزلية تسر السائح الأجنبي والبرجوازية الباحثة عن الربح حتى في الثقافة) التي تقصد إدخال أعظم الجماهير في النظام العقلي الموحد للأمة وتوحيد هذا النظام. وهذا البرنامج ما زال في ضمير الغيب. ودون شك فإن صياغة مثل هذا البرنامج لا تتوقف على الصياغة النظرية وإنما على تكوين الحلف السياسي الاجتماعي الواسع الذي سيتمحور حوله، ولن يتقدم إلا مع تقدم هذا الحلف الذي ليس هو ذاته في نهاية المطاف إلا توحيد الأمة بقواها الكبرى والحية لعزل وتصفية الفئة الطفيلية المسيطرة. وهذا التوحيد ذاته يتوقف أيضاً على وعي الطبقات الأقوى، وذات المصالح المهيمنة في الحلف: أي بالضرورة هنا المنتجين المباشرين، لأن البرجوازية بشتى فئاتها لم يعد لديها من برنامج جديد تقدمه، كما يتوقف على التقدم في توحيد نفسها وصياغة برنامجها الاجتماعي، وهذا البرنامج الذي يعكس المصالح السياسية المهيمنة ويسمح لمصالح اقتصادية وفكرية جزئية مختلفة ومتعددة بالتعبير عن نفسها طالما لم تهدد قاعدة الحلف: المصالح العليا السياسية للأغلبية. فهذه المصالح السياسية العليا هي

التي تحدد اتجاه تطور النظام ككل في نطاق تحقيق المصالح المادية المباشرة للأغلبية، التي لا يمكن ضمانها فوراً وإنما تتطلب تغييرات مسبقة هامة على الصعيدين السياسي والثقافي.

إن تحقيق برنامج عمل الحلف القائم الاجتماعي كان يقتضي وما زال تقسيم الأمة لا توحيدها وتهديمها لا بنائها، وتعميق التبعية للخارج لا الاستقلال وتأكيد التفكك الثقافي في التحلل المطلق من كل قيم ومبادئ من طرف والانطواء على الذات من الطرف الآخر، وتفقير الأغلبية لا المساواة بين الأفراد.

وهكذا ما كان من الممكن على أساس تكوين مجتمعين، الأول متغرب وغربي والثاني منكفئ إلى الماضي ومحروم من كل ثقافة أو وقت للتأمل، صيانة أو تدعيم الأساس الثقافي للأمة: أحد أسسها الثلاثة الكبرى. ولكن بالعكس كان التحرر العقلي بهذه الصورة يعني خلق ثقافتين في تعارض مستمر وتحطيم الأساس الوحيد للوحدة القومية الذي كان ما يزال حياً بعد الاستعمار. وما كان من الممكن على أساس خلق مجتمعين الأول يحتكر كل السلطة الاقتصادية والسياسية والفكرية والآخر يتلقى كل القهر، الأول يحتكر الحقوق والآخر ينوء بحمل كل الواجبات بما في ذلك واجبات تقديس وإرضاء السلطان وعبادته اليومية، أن تتعمق وتتقوى القاعدة السياسية للأمة: أي الدولة. بل إن روح الأخوة التقليدية القديمة بين الأفراد وبين الطوائف والجماعات المستندة إلى الروح الأبوية العتيقة قد تحطمت كي لا يبقى إلا روح العداء والتناحر والتنافس والصعود على ظهر الآخر والتغذي بامتصاص دمه. وتحولت الأمة الضعيفة الاندماج سياسياً إلى دولة توحد بالقهر والعنف المحض فئات اجتماعية متنافرة ومتناحرة، دولة أحرار تمسك بالقوة المجردة قوة عملها العبودية وتحمي بالسلاح مزارعها الحكومية، فتجعل مواطناً من تشاء وتسحب

الجنسية عمن تشاء، وتحيي وتميت وتُدخل إلى الجنة أو النار. وبدل أن تزدهر روح القومية الزمنية المدنية العصرية، تحولت الروح الدينية السمحاء بالعكس إلى روح طائفية تعصبية ضيقة أو إقليمية أو عشائرية، وهكذا فقد الأساس الأول لوحدة الأمة: المساواة السياسية.

ثم هل كان من الممكن توحيد الجهاز الإنتاجي وتحقيق الاندماج الاقتصادي على أساس تراكم الرأسمال من جهة والتقهقر إلى حياة الكفاف من الجهة الثانية، الأمر الذي كان لا بد أن يجعل من السوق الخارجية محور النشاط الاقتصادي للأمة: كمصدر للمواد الاستهلاكية والمعدات وكمنفذ خارجي ضروري لتصريف المنتجات والصناعات المحلية. وبذلك لم يكن من الممكن تطوير الموارد الحقيقية المحلية ولكن تحويل قوة العمل الرخيصة والمجانية إلى مورد وحيد، وتدمير القوة الشرائية للأغلبية وإحلال قِيم الأنانية وعبادة المصلحة الفردية والسرقة والنهب والاختلاس وسحق الأعلى للأدنى والمتاجرة بالشرف، لا قِيم العمل المنتج والبذل والتضحية والتعاون.

وبدل استقلال الفرد عن العائلة مع تدمير الاقتصاد العائلي ارتبط مصير العائلة بالفرد، والأغلبية العاطلة عن العمل بالأقلية المنتجة، ونشأت عصابات السرقة التي تقوم حياتها على نهب الفرد والعائلة، وبدل تأمين فرصة عمل لكل مواطن تحول المواطن إلى فرصة سخرة ونهب واسترقاق، وبدل حياة الكفاف القديمة ازدهرت حياة البؤس والمجاعة المقنعة والمكشوفة. وبدل الاقتصاد الزراعي الضعيف الإنتاجية والمتكامل والساد لحاجات الجماعة نشأ الاقتصاد الصناعي القوي الإنتاجية، التابع والمتطور على حساب الحاجات الأولية للجماهير. حتى فقدت الأمة كل أساس اقتصادي لوحدتها: الاستقلال الاقتصادي وتأمين حاجات الشعب.

لم تقد الحركة الرأسمالية العرب إذن من عصر ما قبل الأمة إلى عصر الأمة الحديثة بل أدت بالعكس إلى تحويل الشعب الواحد والموحد ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، إلى شتات وتجميع مفروض بالقوة وإلى عناصر متنافرة لا يحفظ وحدتها وترابطها الشكلي إلا اتفاق الدول الكبرى، لضمان مناطق نفوذها، على احترام الوضع القائم وصيانة الحدود الجغرافية السياسية القديمة التي كانت هذه الدول ذاتها قد خلقتها. وليس هناك أية قوة قادرة على وقف حركة إعادة تقسيم الحدود الراهنة لو قررت هذه الدول تعديلها.

لم يتحول الشعب إلى أمة موحدة قادرة على تقوية استقلالها وتأكيد مصالحها الحيوية القريبة والبعيدة في وجه التدخل الأجنبي وفي وجه فرض السياسات والمواقف التي تخدم المصالح الخارجية وتجعل من الدولة العربية قاعدة للاستعمار الجديد ضد مصالح شعبها ذاته، ولكنه تحول إلى إقطاعات قرون وسطى ضعيفة وهزيلة تلعب بها الدول الأخرى وتستخدمها في نزاعاتها الدولية، وتوجهها الواحدة ضد الأخرى، وتحول الشعب المسكين إلى شعب من اللاجئين ليس في المناطق المحتلة فقط ولكن، وهذا أشد كرباً، في المناطق التي لم تحتل بعد، لاجئين في أوطانهم. إن أمة من العبيد لا يمكن أن تكون إلا من عبيد الأمم.

إن نقد الأنظمة لم يتجاوز حتى اليوم نقد العهود والطبقات الحاكمة التي توالت على حكم البلاد: العهد الكمبرادوري، وعهد اشتراكية الدولة، ورأسمالية الدولة، ولم يصل أبداً إلى مستوى نقد النظام الاجتماعي ذاته: حدود القوى الثقافية والسياسية والاقتصادية التي يطلقها والقوى الأخرى التي يخنقها من قوى الأمة، وذلك بغض النظر عن الأشكال المختلفة لهذا الإطلاق والتنمية أو ذاك الخنق والاستعباد. وهو النظام الرأسمالي الذي لا يمكن إلا أن يكون تابعاً

وذا طابع إقطاعي هنا. والقوى التي يخلقها ويطورها من الأقسام والأشكال المختلفة للبرجوازية إلى البرجوازية الصغيرة الحديثة وإلى البروليتاريا الرثة التي تحتل بالضرورة قاعدة المسرح. والمذاهب والتيارات والأفكار التي ينتجها: المحافظة الحديثة والثوروية البرجوازية الصغيرة، المثالية المنحطة والمادية الميكانيكية المقعرة والمفرغة من كل محتوى ثوري حقيقي. وذلك أن النقد البرجوازي الصغير السائد لا يمكن أن يكون نقداً منزهاً عن الهوى وهو يتردد في نقده للعهد السائد من النظام بين موقف التبرير العام وموقف النقد الطفولي الذي يطلب من النظام أن يعطي ما ليس في طاقته إعطاؤه.

لا يقوم النظام الاجتماعي الراهن على هيمنة طبقة مالكة اقتصادية فقط يتهدد نفوذها وسلطتها الكشف عن الانسداد الاقتصادي أو الفقر، ولكنه يقوم أيضاً على توزيع معيَّن للسلطة تشارك فيه طبقات غير مالكة إما في صورة مشاركة عشائرية أو طائفية أو إقليمية: التدرج في الموقع من السلطة والدولة، وعلى نظام ثقافي معيَّن يحابي فئة ويغبن أخرى، يسمح للبعض بفهم ما يجري ويحرم البعض من إمكانية المشاركة منذ البدء في النشاط السياسي، وهذا هو المضمون الفعلي لتسلط أيديولوجية سائدة: هنا الأيديولوجية التحديثية اليسارية واليمينية، والعلمانية والعلموية التي ميّزت عهد النهضة الأوروبية. والحلف الثوري الجديد لا يضم فقط الطبقات غير المالكة، ولكن أيضاً الطبقات المستبعدة من الساحة السياسية بغض النظر عن الشكل السياسي الذي يأخذه هذا الاستبعاد: أقاليم، طوائف، عشائر، أفراد. . . إلخ. والفئات المحرومة من كل ثقافة والتي تنتمي إلى الثقافة المنبوذة والمغلوبة. وبدون هذا الحلف لا يمكن أبداً توحيد القوى الاجتماعية ذات المصلحة في قلب النظام القائم، ولا، في مستوى ولحظة أخرى، توحيد مجموع الشعب العامل وعزل الطبقة

الطفيلية بفئاتها الاقتصادية والسياسية والإدارية والفكرية التي تضم المثقفين والأفكار المبررة للوضع الراهن.

ليس هناك أوهام في الحياة الاجتماعية وإن وجدت على مستوى الحياة الفردية. والأيديولجيات السائدة لا تعبِّر لا عن أخطاء في التقدير ولا عن أوهام عفوية لدى هذا الفريق أو ذاك: إنها تعكس مصالح اجتماعية محددة، وتغطي في حياديتها الظاهرة الانتماء إلى هذا الحلف الطبقي أو ذاك. والنزعة التحديثية كأيديولوجية (وليس التحديث كسيرورة تاريخية طبيعية وإلا لم يبق هناك تاريخ) هي البديل الشكلي للأيديولوجية الثورية الاجتماعية، وأحد أسس مشروعية النظام الراهن. وهكذا يصبح من السهل وسم المقاومة الشعبية بالتخلف الديني أو المحافظة لتبرير تصفية المصالح السياسية الشعبية، والتلويح بالعصرية والتقدم لتبرير السلطة القمعية والاستبداد.

وبين نظام فاسد يشجع تحديث البنى الاجتماعية: العليا والدنيا، ونظام شعبي يمر بالضرورة بمحاربة بعض العادات الحديثة المستشرية على صعيد الاستهلاك أو السلوك الأخلاقي والفكري ويفترض إجراء قطيعة فعلية مع الأيديولوجية الرأسمالية و(الغربوية) ونمط الحياة الغربية (العصرية) التي لا تعكس إلا نزوع النخبة العليا إلى احتكار الثورة القومية وتوجهها لخدمة استهلاكها وبذخها وتبذيرها، يختار المثقف العربي تلقائياً بالطبع الحضارة ضد الوحشية الشعبية التقشفية، والحداثة ضد المحافظة ويطالب بفتح خزائن الحضارة للجميع، أي أولاً له بالذات. وهكذا يوحد بسرعة بين كل مقاومة شعبية لا يمكن في الظروف الراهنة للتهميش الاقتصادي والسياسي والثقافي للأغلبية إلا أن تأخذ أشكالاً سياسية وثقافية متخلفة وبين سيطرة الإقطاعية والرجعية والتخلف وروح وآثار القرون الوسطى الذائعة الصيت. كل مقاومة شعبية لأشكال الاندماج في نمط الحياة الرأسمالية وللتدهور

والخضوع للأجنبي تصبح تعبيراً عن بروز قوى الردة والمحافظة والظلامية والتعصب.

إذا كان الشعب ما زال متمسكاً ببعض الأفكار التقليدية (التي يجب رؤية مضمونها الحقيقي الذي ليس أبداً رجعياً) والأشكال القديمة للمقاومة السياسية والاجتماعية فليس ذلك لأن الإقطاعية ما زالت مسيطرة عليه أو لأن الدين هنا يختلف عما كان عليه الحال في مناطق أخرى، وليس نتيجة لمرض خطير ووراثي في الثقافة والفكر الشرقيين وفي المجتمع العربي ولا بسبب السيطرة الأجنبية، أي ليس ذلك من قبيل الخطأ المؤقت أو التاريخي ولكنه تعبير عن مصالح حقيقة لا تجد في إطار القهر الراهن أي وسيلة للتعبير عن ذاتها فتلجأ إلى الأشكال القديمة التي لم تنجح تصفيتها بعد. تماماً كما يقود إلغاء التنظيمات السياسية هنا كما في أمكنة أخرى إلى تنمية وتدعيم حزب الجامع والكنيسة. وستلجأ الطبقات المتحضرة ذاتها إلى الوسائل القديمة المتخلفة نفسها لو وضعت في الموقف ذاته. وليس من قبيل الصدفة إذن أن ينزلق النقد البرجوازي الصغير المنسجم مع النظام عامة من الساحة السياسية ومن النقد السياسي إلى الساحة والنقد الأيديولوجيين فتصبح المصالح نظرية مجردة والعمل عملاً فكرياً والحلف السياسي المعارض حلفاً أيديولوجياً لا يضم إلا أولئك الذين يدخلون العقيدة المعتبرة هنا مقدسة وأبدية ومطلقة. من هنا تصبح الممارسة الثوروية كلها ممارسة للتوعية: توعية الشعب الجاهل وتخليصه من أيديولوجية القرون الوسطى، أي أيضاً يتحول التحديث الاجتماعي إلى تحديث الوعي الشعبي في الوقت الذي لا يكف فيه وعي الشعب عن التقهقر والانكفاء والجمود.

هكذا يصبح «الأفندي» الضامن الأمين والمعبر الوحيد والمدرك الفريد لمصالح الشعب الجاهل. ليس هنا دون شك أي ذرة من

الإيمان بالوعي الطبقي ولكن مجرد استبدال للوعي يظهر فيه وعي كل طبقة نقيضاً لمصالحها: البرجوازية تعي مصالح الطبقة المنتجة والطبقة المنتجة تلعب دور البرجوازية. في هذا العالم العجيب المقلوب على قفاه وحدها البرجوازية الصغيرة والكبيرة تلعب دور الممثل والمتفرج، الضحية والجلاد.

لا، إذا لم يعكس الفرد كفرد مصالحه في أفكاره وأيديولوجيته الفردية فإن الطبقة تفكر عفوياً بما يخدم ويعكس مصالحها، وتعكس في أيديولوجيتها درجة خضوعها أو هيمنتها، وليس من الضروري أن ينكر الفلاح وجود ربه حتى يشعر أن في عملية شراء مكتب القطن والحبوب لمحصوله بثمن وإعادة بيعه بأضعاف ثمنه مرّات سرقة مكشوفة وليس مجرد استغلال، لكن ربما لم يدرك هذا الفريق المظلوم وتلك الفئة المغلوبة أن تأمينها لحقوقها لا يمكن أن يتم بصورة مباشرة اقتصادية وبالنضال الجزئي على حساب فئات أخرى مهضومة الحقوق وإنما فقط بوحدة جميع القوى والفئات والطبقات المضطهدة، وبالسيطرة على السلطة السياسية أولاً وبإعادة توجيه النمو والعملية الإنتاجية أي بالثورة الشاملة، وهنا لا بد من عناصر مثقفة قادرة على الاستقلال عن المصالح الجزئية لطبقاتها أو فئاتها الطبقية، شعبية وبرجوازية معاً، لتأمين الاتفاق على برنامج عملي قومي يعكس توازن مختلف المصالح الاجتماعية للحلف الثوري وذلك بإخضاع الجزئي للعام أي الاقتصادي المباشر للسياسي. وهذا هو دور النظرية. وكل نظرية تعمل بالعكس على تقسيم القوى الاجتماعية المضطهدة وتعيق وحدتها حتى لو ظن بأنها تعكس الحقائق المطلقة (العلمية) في المجال الاجتماعي أو في ميدان الثورة ليست إلا تعبيراً عن مصالح فئة برجوازية صغيرة تبحث عن مصالحها الجزئية والخاصة في إطار الحفاظ على النظام السائد.

ليس في ميدان الثورة والعلم الاجتماعي حقائق مطلقة صالحة لكل زمان ومكان، وإنما فقط مبادئ موجهة في التحليل الاجتماعي. ليس هناك أيديولوجية لا تقوم الثورة إلا بها بقدر ما أن ليس هناك ثورة تقوم بها طبقة واحدة وأيديولوجية. ولكن الثورة هي التي تخلق أيديولوجيتها، وتطور تحليلها العلمي بقدر ما تحقق من تقدم، وتغيّر من الواقع المادي الذي تستند إليه بحق الأفكار الخاطئة أو بالأحرى الأفكار التي لا تُعبِّر إلا عن مصالح القلة. وهيمنة أيديولوجية معيَّنة على الحلف الثوري لا تتم بالقمع والإكراه ومديح الفلسفة والتمسح بالعلمية ولكن بما تثبت هذه الأيديولوجية من خلال تزايد الانتماء إليها من قدرة على تجاوز المصالح الجزئية الضيقة لهذه الفئة أو تلك وبلورة برنامج يحقق فعلاً المصالح العليا للشعب بأكمله، أي لمجموع الحلف الثوري.

وهذا يطرح مسألة الخروج من مأزق التخبط في تكوين الأحلاف الأيديولوجية التي ما هي إلا أحلاف وهمية على الورق، ومن مستنقع الثورة الفكرية أي ثورة الوعي والضمير البرجوازي الصغير إلى تكوين الحلف السياسي الذي يوحد قوى اجتماعية حقيقية ويبلور صيغاً فعلية لتوحيد الطبقات المشخصة الملموسة كأفراد ومنظمات، وذلك بغض النظر عن التعبيرات الفكرية المجردة والمؤقتة التي يمكن لبعض المصالح أن تأخذها في هذه المرحلة أو تلك نتيجة لتعقد الموقف التاريخي وبطء نمو الأيديولوجية بشكل عام.

لا يمكن تكوين حلف سياسي بالانطلاق من الأيديولوجية ولكن يمكن تكوين أيديولوجية انطلاقاً من برنامج مرحلي وتاريخي يبلور المصالح الدنيا والعليا للطبقات المتحالفة ويجسد أيضاً على المدى البعيد التصور الفلسفي الجديد للمجتمع الجديد المتضمن في كل برنامج ثوري، وانطلاقاً إذن من الحلف السياسي. وليس هناك ثورة

قامت على اشتراك كل القوى المتحالفة في أيديولوجية واحدة وإلا كانت انقلاباً للأقلية ضد الأكثرية، وإنما الأيديولوجية الثورية الحقيقية هي التي تستطيع أن تستوعب وتحتضن وتتحالف مع الأيديولوجيات القائمة المغلوبة على أمرها لتضمن التوسيع الأكبر لقاعدتها الاجتماعية، ذلك أن التغيير المقبل الذي تنطوي عليه الثورة السياسية هو الكفيل بإعادة صياغة الثقافة والفكر السائدين بقدر تغييره الفعلي لحدود الساحة الفكرية الاجتماعية.

كل ثورة أيديولوجية تفترض الإكراه والقمع من قبل الأقلية، وليس من المهم أن تكون هذه الأقلية شعبية الجذور والأصول أم لا، منظمة في حزب حديث أو في مؤسسة عسكرية أو عشائرية. وبقدر ما تستند كل ثورة إلى مصالح متميّزة وربما بالضرورة متناقضة حتى لو لم تكن متعارضة تضع الفلسفة جانباً لتبدأ من برنامج عمل محدّد وعملي ومن السلطة لا من الوعي. وبقدر تطور ونمو هذه المصالح في اتجاه السيادة الحاسمة النهائية (أي أيضاً المجسدة في بنية العمل التقنية) لمصالح طرف من أطراف الحلف أقلية كان أم أكثرية، وفي اتجاه نمو نظام اجتماعي جديد، مع نمط حياة جديدة وعلاقات اجتماعية جديدة استهلاكية وإنتاجية، تتبلور ثقافة اجتماعية عامة ونمط تفكير ونظام قِيم جديد وتصور عام فلسفي وأخلاقي وعادات وطرق ومواقف جديدة تعكس انصهار مختلف العناصر المكونة لأيديولوجيات أطراف الحلف السياسي الأول، في إطار غلبة تصور موحد للطبقة المهيمنة، دون أن تزول نهائياً العناصر الممثلة للأطراف الأخرى.

هكذا نمت الثقافة الحديثة من اصطراع التيارات المتناقضة لعصر الأنوار المثالية والمادية وغيرها لتشكل، في إطار حرية التعبير، القاعدة المتينة والمشتركة للمجتمع الجديد بأطرافه الحاكمة والسائدة والمعارضة معاً. والعقلانية هي اليوم القاسم المشترك بين ثقافة

البرجوازية ـ التي لم تكن أبداً مثالية ـ والطبقة العاملة التي لم تكن هي الأخرى مادية، ويبرهن على ذلك، النقد الذي كان على ماركس وأنجلز أن يوجهاه إلى الاشتراكية الطوباوية، وتعريف الماركسية لنفسها وللكسب النظري الذي حملته بالجدلية، وهي قمَّة النظر العقلي، بذلك لم تبقَ الاشتراكية مسألة دعوة أخلاقية. أما المثالية التي ميّزت الفترة الأولى للفكر الغربي الرأسمالي، فكانت بالأحرى نزعة المثقفين الذين كانوا يعيشون حتى تلك الفترة على هامش المجتمع الجديد، ويتابعون بشكل أو بآخر تقاليد الفكر الوسيط التأملي. وما يميّز العقلانية الاشتراكية أو الماركسية عن العقلانية الليبرالية أو الوضعيّة التي تفصح عن نفسها أكثر فأكثر؛ هو الطابع الجدلي للأولى الذي ينطوي على بذرة النقد المستمر للوضع البرجوازي ويفسح المجال بذلك للتغيير. وحيث تؤكد المادية الجدلية أن القوى المنتجة والتقنية هي من صنع البشر أنفسهم، أي أنها تعكس علاقات اجتماعية وعلاقات سياسية وأوضاع طبقية، تعلن الوضعية العقلانية أن البشر أنفسهم هم من صنع التقنيات والتكنولوجيا: إلـٰهها المعبود.

إن وضع المسألة الأيديولوجية قبل الوحدة السياسية يعني وضع المسألة التوعية والصراع الفكري قبل مسألة السلطة، ويعني وضع مسألة نقد الشعب ومحاسبته (في صورة توجيهيه) قبل نقد النظام ويعني أيضاً تقسيم القوى لا توحيدها وتأجيج تناقضاتها لا حلها. ولا يعكس هذا الموقف جهل الطبقة الوسيطة بالعمل السياسي ولكن بالعكس انسجام موقفها البعيد مع الطبقة السائدة والنظام. ولهذا فإن نقدها ينصبّ على الطبقة لا على النظام: الطبقة الحاكمة أو المحكومة. وهي حتى عندما تتحدث في نقدها عن النظام فإنما تفهمه كنظام حكم لا كتوازن لمصالح مادية، وهيمنة لمسرح سياسي يحدد

منذ البدء عدد ونوعية اللاعبين كنظام عقلي يستبعد منذ البداية القسم الأكبر من المجتمع المقهور. إنها تطمح إلى توسيع قاعدة النظام الاجتماعي بشكل يضمن أولوية مصالحها: أي اشتراكية الدولة لا تدمير النظام. إن النقد الجذري لهذا النظام يجب أن يتجاوز نقد الطبقة المالكة والمسيطرة أي المصالح المادية التي ينطوي عليها ويخدمها إلى نقد المصالح السياسية والفكرية التي يقوم عليها وتحفظ له استمراره وبقاءه: أي أيضاً نقد الطبقة السائدة.

وإذا كان الحكم الاستبدادي يستطيع أن يقف على رجليه رغم عزلته العميقة بذلك لأن المصالح السياسية والفكرية التي يضمنها وتعكس المصالح العليا لفئات واسعة من الطبقة الوسيطة ما زالت تأخذ الأسبقية وتسيطر على المصالح المادية المباشرة لهذه الطبقة ذاتها، ولأنه ما زال لدى هذه الطبقة ذاتها أوهام كبيرة حول إمكانية اندماجها في الحضارة الحديثة وفي النظام المادي الجديد، ولا يفسر هذا الموقف إلا التحديث الفكري الذي تعرضت له خلال الحقبة الماضية والتثقيف الرأسمالي الغث، السطحي والشكلي الذي عاشته. وعندما ستدرك هذه الطبقة أن النفوذ إلى عصر الحضارة مستحيل وممنوع عليها ستتحول إلى أكثر الطبقات ردة فكرية وظلامية وتعصباً وتديناً وطائفية ورجعية، وستعلن الفاشية ديناً لها.

لكن تفاقم الأزمة القومية والاجتماعية للأنظمة، بقدر ما يحدُّ أكثر فأكثر من قاعدة المنتفعين الصغار ويدفع الحكومات إلى المجابهة المباشرة مع الجماهير المكدحة المهانة، يضعف اليوم إلى حد كبير المواقع السياسية للبرجوازية الصغيرة التي تقوم مراهنتها حتى الآن على أمل العودة إلى اشتراكية دولة أكثر جذرية، هي آخر موقع يمكن للنظام والحلف السائد أن يتراجع إليه. وهذا الأمل الذي تعمل ظروف دولية عديدة على إحيائه ما زال يمنع العديد من الفئات

الوسيطة من الاتجاه الحاسم نحو الجماهير المسحوقة، ويساهم في تقسيم الوحدة القومية الشعبية.

وهكذا يأخذ الصراع ضد الأنظمة منذ الآن طريقين متميزين: طريق اشتراكية الدولة الذي يتضمن التغيير في المواقع القيادية للطبقات السائدة لصالح الفئات الأكثر بعداً عن السلطة في الوقت الذي يضمن فيه استمرار النظام التبعي ككل على المدى البعيد، وطريق السلطة الشعبية القائم على حلف واسع لكل الطبقات المنتجة على قاعدة ديمقراطية فعلية تضمن مصالح الأغلبية من المنتجين دون أن تلغي مصالح الفئات الأخرى التي لا يمكن أن تزول إلا عندما تندمج هذه الفئات عملياً بالشعب ويزول الصراع الطبقي. وهذا يتضمن الصراع الحر والعلني والمكشوف في إطار تأمين حرية جميع الأطراف.

إن الذي يميِّز الديمقراطية الشعبية عن اشتراكية الدولة التي ما هي إلا إحدى منوعات الأيديولوجية الرأسمالية بنظرتها المادية الميكانيكية، هو أن الأولى تعطي الأولوية في التحويل الثوري لحل المسألة السياسية: أي الدولة. فبالإجابة على مسألة كيف يمكن تطور الصراع الطبقي دون تهديد الوحدة القومية، أي وحدة السلطة، وضمان الحرية الفعلية كي تدافع كل طبقة عن مصالحها دون الاتجاه إلى الفوضى، يتوقف مصير التحول الاجتماعي إلى نظام شعبي فعلاً: على الصعيد الاقتصادي كما على الصعيد الثقافي. أما الأيديولوجية الثانية فهي تقوم على مسلّمة بسيطة تلغي منذ البدء كل تناقض يتطلب إلغاؤه الفعلي حقبة تاريخية كاملة من الصراع والتجربة والنضال المستمر لتثبيت المكتسبات الشعبية في الواقع المادي الاقتصادي. هذه المسلّمة هي تطوير القوى المنتجة والتقنيات، ومن أجل الوصول إلى ذلك يكفي العمل على تبديل قوانين وأشكال الملكية من أشكال

خاصة إلى أشكال جديدة من تقسيم العمل الاجتماعي، أي إلى تقسيم تقني جديد للعمل، وليس للتأميم قيمة إلا فيما يمكن أن يقدمه في هذا المجال من إمكانية إعادة صياغة علاقات القوى السياسية وضمان هيمنة المصالح الأغلبية، أي السلطة الشعبية التي تشكل القاعدة الأساسية لنمو جديد لأشكال تقسيم العمل، وإعادة تركيب الجهاز الاقتصادي الاجتماعي.

نريد أن نصل الآن إلى استنتاجاتنا الرئيسية القائلة بأن توسع النظام الرأسمالي، بعكس ما هو شائع اليوم في الفكر العربي اليساري، لا يعمل على تنمية إمكانات قيام أو بعث الأمم المستضعفة والتابعة، ولكنه يعمل، بقدر ما يقود إلى تحطيم قاعدة التكامل الاقتصادي المحلي في المحيط، وإلى خلق أصناف اجتماعية متنوعة هجينة وشديدة التنافر ومرتبطة بشكل متزايد بنماذج الحياة والاستهلاك والتفكير الخاصة بمركز النظام، يعمل على تحلل التشكيلات القومية القائمة وعلى خلق كيانات هشة منسجمة أكثر فأكثر مع حاجات النظام الرأسمالي، ومقلدة له وشبيهة به وعاجزة عن السلوك سلوكاً مستقلاً سياسياً واقتصادياً وفكرياً وفاقدة كل قاعدة موضوعية لامتلاك إرادة حرة مستقلة ومصالح عليا سائدة. فتسيطر النزاعات الصغيرة والمنازعات بين الفئات المختلفة على الصراع الاجتماعي الطبقي السياسي، وتبرز الأشكال القديمة للتضامن الماقبل - قومي على التضامن القومي، من مثل البنى العشائرية والطائفية والعائلية والإقليمية وغيرها. وتفقد الأمة إمكانية ظهور حلف سياسي قومي واسع ويخفت الصراع السياسي التاريخي لصالح النزاع الجغرافي أو العرقي. وصعوبة تكوين الحلف السياسي هذا، أساس تكوين الأمة، هو الذي يفسر أيضاً التقلبات المستمرة على صعيد الدولة وعدم استقرار الصعيد السياسي. ولا يظهر الانقسام الطبقي هنا كانقسام بين منتجين ومالكين

ولكنه يأخذ أشكالاً غير مباشرة متنوعة ومتعارضة تساهم في إضعاف وحدة الطبقات المستغلة من جهة، ووحدة الطبقات السائدة من الجهة الأخرى. وهذا يرجع أيضاً إلى فقدان الصعيد المسيطر، أي إلى هيمنة النزاع على الوحدة والاستقرار، وغلبة فقدان التوازن على الانسجام الذي يميّز كل نظام مستقر، واستفحال الأزمة بدل التحول الطبيعي.

إن صعوبة تكوين حلف سياسي تاريخي ترجع إذن بالدرجة الأولى إلى تنافر العناصر الفكرية والمادية التي تعمل على تكوين فئات طبقية كثيرة العدد وعميقة التمايز. وتفكك التشكيلة الاجتماعية وانسداد أفقها يقومان على واقع أن انقسام الطبقة القائدة يوازيه انقسام متزايد للطبقة المنتجة الخاضعة. ويمكن في هذا المجال إحصاء فئات طبقية لا جامع لها حسب تضافر العاملين الاقتصادي (الموقع في سيرورة الإنتاج) والفكري (الموقع في النظام الثقافي والجغرافي والديني التاريخي ونمط الاستهلاك.. إلخ). والتطور التاريخي يظهر إلى أي مدى يمكن أن تتنوع فئات الطبقة القائدة وأقسامها حسب تنوع أشكال التبعية للمراكز العالمية وحسب تطور صورة تقسيم العمل العالمي وتاريخ انخراط هذه الفئات في النظام الرأسمالي، ثقافياً أو مادياً، وحسب موقع هذه الطبقات من وسائل الإنتاج الرئيسية وحسب بعد أو قرب هذه الفئات من الفئات الشعبية.

إن خاصية الرأسمالية المركزية على صعيد تكوين الطبقات هي أن البرجوازية تحتفظ عامة بوحدتها النسبية نتيجة لإمكانية تحول الفئات القديمة التي ترجمت مرحلة أسبق من تقسيم العمل الرأسمالي إلى فئات جديدة مندمجة في التقسيم الجديد للعمل تماماً كما أمكن للأرستقراطية أن تتحول إلى رأسمالية عقارية، وهذا نفسه يرجع إلى التوسع الرأسمالي الدائم الذي تقوده البرجوازية ذاتها القديمة على كل

حال. أما في المحيط فإن التاريخ يعطينا تراكماً لفئات برجوازية متكلسة تعبِّر كل منها عن مرحلة من مراحل الاندماج الثقافي أو التجاري أو الصناعي أو الزراعي في النظام العالمي، وتستمر في التعلق بعادات ونمط سلوك تلك المرحلة إن لم تحتفظ بالأحلاف السياسية الخارجية التي عاشت معها وبها. نشهد هنا تجاور برجوازية متعلقة بفرنسا الأم وأخرى ببريطانيا والثالثة بالولايات المتحدة والأخرى بهذه الدولة المجاورة أو تلك. هذا الطابع التراكمي للطبقات بعكس الطابع التطوري يعطي للتشكيلة الاجتماعية طابع سيطرة المناخ البرجوازي الصغير والتفكك والجمود، ويعكس ركود الرأسمالية المحلية وتبعية البرجوازية الداخلية للخارج. وكل ذلك يرجع إلى أن البرجوازية التابعة تظهر أساساً كبرجوازية استهلاكية لا منتجة: تجارية سمسارية، وهي محكومة منذ البدء إذن بأن تكون حبيسة مصالحها المباشرة الوقتية. منذ البدء تتصادم مصالح أقسامها الرئيسية: التجارية والزراعية والصناعية والخاصة والحكومية، ويظهر نزاعها كصراع مباشر على اقتسام الفائض الاجتماعي لتحسين مستوى استهلاك هذه الفئة أو تلك لا من أجل تعظيم عملية تراكم رأس المال المنتج وتقوية أسس سيادتها الطبقية السياسية: حل مسائل الإنتاج المحلي الجماهيري والتصدي للرأسماليات الخارجية المنافسة.

تبدو البرجوازية في المحيط، وفي جميع مراحل تطورها من زراعية شبه إقطاعية إلى تجارية وصناعية، كطبقة شبه أرستقراطية ميالة للبذخ والإسراف والاستهلاك والتميز والترف بعكس نظيرتها الغربية التي بقدر ما كانت عبدة التراكم وحاملة لوظيفته كانت ميالة إلى التقتير والبخل والتقشف، وبالتالي إلى تشجيع نمو الثروة القومية: أساس هيمنتها السياسية الاجتماعية واستقرار نظامها. إن برجوازية المحيط لا تحوّل المال المتراكم في السوق إلى رأسمال تقوم قوته على أنه

وسيلة لإنجاب رأسمال جديد أكبر، ولكنها تعمل بالعكس على تحويل الرأسمال الناجم عن استغلال قوة العمل المجانية المكونة خارج نطاق النظام إلى مال وثروة تجد أعلى أشكال تحقيقها لذاتها في التحول إلى استهلاك أنمى وأغنى.

باختصار لا يقدم الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي أي فرصة لتكوين الأمة، أي للتوحيد القومي الثقافي والاقتصادي القائم أساساً على وحدة الطبقة القائدة أو الحلف السياسي، والمؤدي إذن في تشكيلة اجتماعية معيّنة إلى تكوين الدولة ـ الأمة، ولكنه يعمل على خلق منطقتين عالميتين: منطقة مسيطرة تقوى سيطرتها هذه على بقية الشعوب من بلورة تضامنها القومي ووحدتها الثقافية والسياسة والاقتصادية واستقلالها وحرية إرادتها وتكاملها فتتحول إلى أمة من الأحرار. وبقدر سيادة نمط حياتها عالمياً تحفظ هذه المنطقة هيمنتها وتسمح للطبقة القائدة المحلية أن تقوي من نفوذها السياسي المحلي وسيطرتها الطبقية بما تعطيه لنظامها من شرعية دولية ورصيد. ومنطقة ثانية يعمل خضوعها وتبعيتها المتزايدة على تحطيم كل أسس تكوّنها القومي كأمة، وعلى تحويلها إلى مجرد شتات متنافر لعناصر وفئات وقوى وأقاليم وجماعات شديدة التمايز لا تجد نفسها ولا تحقق ذاتها إلا بالنظر إلى الخارج وإلى ما وراء حدودها ولا يربط فيما بينها إلا السيطرة المسلحة والاستبداد لأقلية منظمة بشدة على المجموع المفكك والمشتت كحشد من الأفراد. ولذلك لا تبدو وحدة هذه التشكيلة مرتبطة فقط بالدولة ومهددة بالتفتت إذا ضعفت قوتها، ولكن هذه الدولة ذاتها أيضاً عاجزة عن البقاء إذا لم تكن دولة العنف والقهر المطلق والاستبداد، دولة الجماعة الأقلية المسيطرة.

لا يخلق التوسع الرأسمالي إذن قوميات برجوازية متساوية: دول أمم ولكنه يخلق منطقتين: منطقة حضارة تزدهر فيها الأمة والطبقة

والدولة الديمقراطية أي السياسة والاقتصاد والعلوم والفلسفة والأدب والفن، ومنطقة توحّش تسودها علاقات القوة المحضة والعنف المنفلت من عقاله والسيطرة العسكرية ذات الطابع الانكشاري والتقلب والانقسام العرقي والأقوامي والإقليمي والطائفي والعشائري والعائلي. وتستعيد فيها كل الأشكال التقليدية الماقبل قومية حيويتها في النزاع وتحديد ميزان القوى. وتنكمش وتتدهور الحضارة والثقافة والعلوم، ويتقهقر الاقتصاد والإنتاج بما هو إشباع للحاجات المادية للمجتمع. أما السياسة فتفتقد كل مبرر وجودها وتزول الساحة السياسية نهائياً من الوجود كي لا تترك ميداناً لحل النزاع الاجتماعي إلا للعنف. وتتحول كل سياسة إلى حرب وترتبط السلطة بفوهة البندقية، في حين تتحول كل حرب في جو التدهور والانحطاط الشامل هذا إلى هوشة وعدوان وفتح وانتهاك وفتك مادي ومعنوي، لا مبدأ ولا قانون، لا قاعدة ولا غاية، تنفلت لأقل الأسباب وتنطفئ مع نفاد قوى الخصمين وبالدمار الشامل المتبادل دون أن تتحول إلى نتيجة سياسية أو تفتح مجالات جديدة للعمل: أن تخضع نهائياً أو تقود إلى سلام.

لا تقود الحرب هنا إلا إلى حرب جديدة وتستوطن كتبادل أبدي للعنف: كقانون أول للحياة الاجتماعية. ولا يؤدي العنف إلى تحقيق الغلبة ولكن الغلبة تفترض العنف المستمر الدائم: العنف الفكري أولاً الذي يقوم على نفي الآخر والخصم واستبعاده كلياً من الساحة العقلية حتى لا يبقى إلا الدعاية المباشرة للفاتح والتسبيح بحمد الغالب القاهر. والعنف السياسي الذي يعني متابعة الحرب حتى فناء الآخر وعدم القبول بأية تسوية حتى من موقع القوة، وعدم الاعتراف بالخصم وإبعاده كلياً عن كل منصب اجتماعي. كما يعني الحرب الوقائية، أي تحطيم كل إمكانية ممكنة لدى الخصم على تنظيم نفسه

أو تحقيق تضامن أطرافه فكرياً أو مادياً، في الحاضر أو في المستقبل، وهضمه ودمجه بالذات حتى لا يستطيع أن يميّز نفسه عن الآخر وحتى ينكر وجوده ذاته. وإفناء الخصم وإلحاقه بالذات واستخدامه لتحقيق أهداف تتعارض وتتناقض كلياً مع مصالحه ذاتها هو دون شك أعلى أشكال العنف السياسي الممكنة وأعظم أنواع القهر والاضطهاد. والعنف المادي أخيراً الذي يقوم على نفي كل مصالح الخصم وتحويله إلى وسيلة إنتاج مجانية، وليس فقط على استغلاله. إن العنف المادي لا يعني هنا تخفيض سعر قوة العمل إلى ما تحت مستوى إعادة إنتاجها اجتماعياً، فهذا مجرد مغالاة في الاستغلال ولكنه ليس إلا النهب المباشر دون استثمار مسبق لمصدر طاقة طبيعي موجود مسبقاً، كالماء والهواء، هي أيضاً قوة العمل البشرية. وهكذا كل تراكم للرأسمال يعني هنا إعدام وموت قوة عمل قديمة.

فالنظام الرأسمالي التابع هذا لا يعيش على قوة العمل التي يتكفل هو في إعادة تكوينها وتوليدها ولكنه يسرق قوة عمل تولد وتتكون خارج النظام، ولذلك فهي دائماً يد عاملة غير ماهرة، سريعة الموت تعيش على هامش السوق الرأسمالية. وهذا المصدر الذي لا ينفد من القوة الاجتماعية المنتجة بقي حتى اليوم قاعدة لتطوير ونمو النظام وتراكم الرأسمال الاستهلاكي، لكن بقي حتى اليوم قاعدة لتطوير ونمو النظام وتراكم الرأسمال الاستهلاكي، لكن بقدر توسع النظام هذا وتحطيم الاقتصاد الطبيعي الزراعي والحرفي الحضري سيصبح تدهور شروط حياة هذه القوة الاجتماعية العامل الأساسي للتراكم، وبقدر ما سيزداد عدد الجماهير المستغنى عنها والمهمّشة كلياً سيزداد استيراد قوة العمل الأجنبية الماهرة الضرورية للصناعات الجديدة المتطورة كما سيزداد تصدير القوة المحلية الرخيصة. سينشأ

مجتمع بيوت الصفيح الذي يكوِّن في كل البلاد التابعة اليوم أكثر من نصف سكان المدن (ودون شك أغلب سكان الأرياف) مجتمع من المشردين والمرضى وذوي العاهات والخارجين على القانون واللصوص والمجرمين الذين بقدر بعدهم عن الحضارة يجدون في إرهاب المجتمع «المتحضر» ونهبه وسيلتهم الوحيدة للحياة، كما يجدون في قهر واضطهاد (المجتمع) وسيلة تحررهم الذاتي.

وهكذا نرى اليوم ونفسر ميل البرجوازية التابعة، بعد أن عصرت القوة العاملة الطبيعية واستنفدتها كما تعصر ليمونة، إلى تبنّي سياسة اختيار التقنيات العالية في الطور الجديد من تطورها، هذا الخيار الذي يترجم هو ذاته التوجه إلى طاقات طبيعية جديدة مجانية: النفط أو المعادن المختلفة أو في مرحلة قادمة ربما الطاقة الشمسية.

وقد سمح الطور الأول من النهب للأرض ثم لقوة العمل المجانية بتراكم يتيح تأهيل قسم ضئيل من قوة العمل التي سيعتمد عليها النمو الراهن والتي ستظهر رغم الاستغلال الشديد الذي تتعرض له أيضاً كطبقة محظوظة وكجزء من المجتمع السائد. سيكون الاعتماد الرئيسي هنا على الرأسمال ضد العمل وسيعني ذلك رمي الأغلبية الشعبية خارج النظام الإنتاجي وخارج المجتمع المدني والسياسي. إن تنمية قائمة على إيجاد فرص عمل للجميع تتناقض بالضرورة مع مبدأ الربحية الرأسمالي، والتراكم الأكبر لرأس المال النقدي والذي يشكّل أساس تطور النمط الاستهلاكي للبرجوازية السائدة، كما أن تطور السوق المحلية وتثمير قوة العمل يقدم إمكانات نمو أعظم في المستقبل. فالبرجوازية التابعة لا يمكن أن تنظر إلى أبعد من مصالحها الوقتية المباشرة وأن تقبل التضحيات الوقتية، فهذا يتعارض مع تكوينها البنيوي الاستهلاكي كما يتعارض مع نفسيتها وتكوينها الفكري. إن إدخال الأغلبية في سوق العمل يتطلب الاستثمار البعيد

في الأجور والخدمات الاجتماعية المختلفة الصحية والتعليمية وغيرها، ويتنافى مع النهب المباشر. إذ كي تستطيع أن تأخذ على الرأسمالية أن تعطي، وكي يمكنها رفع معدل الاستغلال يجب أن تطور على صعيد المجتمع ككل اليد العاملة المأجورة أي الأجر.

من النهب المباشر لقوة العمل المنتجة خارج النظام الرأسمالي إلى إخراجها من جديد من النظام ورميها إلى الهامش تمر الطبقة البرجوازية التابعة من طور الرأسمالية التجارية الزراعية شبه الإقطاعية القائمة على تبادل المنتجات المنتجة في إطار علاقات ما قبل رأسمالية مع الخارج، مباشرة إلى نظام الرأسمالية التجارية الصناعية القائم على نهب المصادر الطبيعية، وعلى استخدام أقل ما يمكن من قوة العمل المحلية لإنشاء صناعات تؤمن إشباع الحاجات المادية والثقافية للطبقة السائدة، أي الكماليات. إن العنف الاقتصادي كامن في جوهر اقتصاد الإثراء، كتحويل للمصادر الطبيعية التي هي الملكية المشتركة لمجموع الأمة إلى اقتصاد يخدم ويحقق حاجات طبقة واحدة أقلية ونموذج استهلاكها الموسع. إنه النفي المادي المتسارع للعنصر الأول في تكوين أية أمة، وقاعدتها ومبدؤها وغايتها: الشعب. وتكوين الأمة يعني هنا إذن تحطيم أسس سلطة وإنتاج وتفكير الأقلية وأحد الشروط الأولى لذلك، القطيعة النهائية مع النظام الرأسمالي الدولي، أي يعني تأميم الوطن وانتزاع ملكيته الخاصة ـ المغتصبة واستملاكه من جديد من قبل أصحابه الشرعيين.

الفصل الثالث

من الأمة إلى الشعب

لم يكن الإعلان الصاخب إذن عن قدوم الأمة إلا الترجمة الفورية لأزمة انفجارها والحل الوهمي والحالم لها. ومن وراء ذلك كان بناء نظام جديد إلى جانب المجتمع وليس من داخله، هو الطريق الوحيدة لإقامة سلطة يشكّل ضيق قاعدتها الاجتماعية ضمانتها الرئيسية.

وبصرف النظر عن نوايا المفكرين وأهدافهم المستمدة هي ذاتها من أهداف ومطامح الأمة وروحها، كانت القوى الاجتماعية التي أطلقها أو حررها هذا الانفجار تلتقط هذه الشعارات لتجعل منها حاملاً لأيديولوجياتها الجديدة. وليست الأيديولوجية في النهاية إلا وضع الأهداف في صيغة مشروع فكري وسياسي محتمل التحقيق، وهي بالتالي حاصل توظيف الأهداف الجامعة والشعبية ضمن استراتيجيات نابعة بالضرورة من أولوية تحقيق المصالح الضيقة والجزئية لهذه الفئة أو تلك. ولعل مأساة الدعوة القومية في أشكالها المختلفة، وعلى مدى الحقبة الماضية كامنة في غياب الطبقة الاجتماعية الحاملة في بنيتها الذاتية وشبكة علاقاتها لإمكانية تحقيق مثل هذه الأهداف الشعبية بالمعنى الحرفي للكلمة.

فبالإضافة إلى عزلة الطبقة السائدة وتشتتها وافتقادها الفعلي للوعي القومي - رغم الشعارات - تبقى طبيعة سلطتها السياسية

وحقيقتها مرسومة في بنية علاقاتها الإنتاجية التجارية أو الزراعية، كسلطة منقسمة بالضرورة ومرهونة باحتفاظ كل فئة منها بمواقعها وسلطتها الشخصية في مناطق نفوذها الخصوصية والمحدودة في القرى والمدن والأحياء المعزولة.

ومن هنا بقيت فكرة الوطن والشعب شعاراً مجرداً أكثر منه حقيقة معاشة، ومن غير الممكن أن ينافس مفهوم الاستزلام والزبونية الحيّ واليومي. وبقي مفهوم السياسة، بالمثل، رديفاً لانتزاع السلطة بأية وسيلة، مثلما بقي مضمون هذه السلطة، الحقيقي والعلني، الاعتراف المتبادل بحق المشاركة في اقتسام غنائم النصر بين الفائزين. ولم تتعمق بالتالي لا فكرة المسؤولية الجماعية ولا فكرة المصالح العليا والإرادة العمومية.

ولأن الآلية الرئيسية في كل نظام التطور الجديد هذا كانت مبنية على حقيقة استبعاد الشعب عن السلطة الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية وإخضاعه بكل الوسائل والأدوات السلمية والعسكرية، ارتبطت صورة هذا النظام التاريخي الجديد بصورة المصادرات الدورية من قِبل الأقلية الاجتماعية لبذور التطور في كل مرحلة، ومن ورائها لتضحيات الجماعة وجهودها، بل لأهدافها ومثلها، أي أيضاً لمستقبلها.

وكل خروج من الحلقة المفرغة التي تدور فيها اليوم الحركة القومية العربية يفترض التخلي عن السياسات والاستراتيجيات السابقة التي بقيت حتى اليوم سلاح الطبقة السائدة لعزل الشعب وتعبئة القوى الاجتماعية الوسيطة الطامحة إلى الاندماج في النظام العالمي السائد، وتحويل الدولة إلى أداة قهر تخدم هذا الاندماج. ولن يمكن تحقيق الشعارات الكبرى للتحرر القومي اليوم إلا على أساس التحرر الاجتماعي للأغلبية، وهذا يفترض الخروج من الإشكالية القومية إلى

الإشكالية الاجتماعية. وهذه قضية استراتيجية بالدرجة الأولى. إن الاستعمار الداخلي والاستعباد المحلي هما قاعدة وأساس الاستعباد القومي، وليس هناك أمة حرة فعلاً يمكن استعبادها من الخارج أو إخضاعها مهما كانت القوى الأجنبية الغازية، ولا تسقط الأمم في الأسر إلا عندما تسقط أولاً في داخلها وتنهار وحدتها الداخلية. وبقدر التحدي والتهديد الخارجيين يستدعي تحرر الأمة وحدة داخلية أعمق وأقوى، وأساس هذه الوحدة العدل وشرطه الحرية التي تضمن عدم تسلط فئة محدودة على أغلبية الشعب.

والسياسات الثلاث التي طورتها الحركة القومية التقليدية تقوم كلها دون استثناء على قاعدة واحدة: تحرير النخبة وترك الشعب، خلق نخبة عقلانية حديثة لا محو الأمية الهجائية والفكرية للأغلبية، خلق طبقة سياسية تمثل المجموع في دولة حديثة لا السماح بنمو المبادرة الشعبية، وتعظيم تراكم رأسمال لا العناية بالعمل والقوى المنتجة البشرية.

يقوم المبدأ الأول على أن التحرر العقلي يعني نشر العلم ومقاومة الدين والعقائد القديمة. وليست هذه العقائد في النهاية إذا لم نتخذ موقفاً دينياً منها إلا تركيباً معقداً لخبرة تاريخية، كالثقافة الحديثة، تنطوي على عناصر متناقضة شعبية وإقطاعية معاً فقدت بزوال النظام الاجتماعي التي كانت تستند إليه كل رصيد سياسي وتفككت عناصرها وخضعت للأيديولوجية الحديثة بشقيها الشعبي والبرجوازي.

واحتوت الأيديولوجية البرجوازية الحديثة المحلية الأفكار التي تتفق فيها مع مصالحها واحتفظ الشعب إلى حد كبير بالأفكار التي تعكس مصالحه: الروح التعاونية الجماعية، كره تقليد الغرب الذي يمثل الاندماج فيه قاعدة نحو البرجوازية والطبقة المستغلة الجديدة، التعلق بالكرامة والقِيم الإنسانية الأخلاقية التي تحفظ الحد الأدنى من

التضامن الشعبي في وجه اشتداد قمع الدولة الحديثة وقهرها، معاداة الدولة والسلطة المركزية التي تخنق إمكانات تطور المبادرات المحلية وتسمح بمركزة الفائض الاجتماعي لصالح الطبقة المسيطرة، معاداة البذخ والتبذير الذي يمثل الوجه الآخر لتشديد الاستغلال ويفترض تعميق القمع، كره الظلم والتعلق بالعدالة، والتمسك بالوحدانية واللّه طلباً للدعم المعنوي وهرباً من قساوة وتوحش الحياة الدنيا. أي باختصار مقاومة الاستلاب الثقافي الذي يظهر هنا بحق كقاعدة لتوسع الرأسمالية المتوحشة الشرقيّة، ورفض الأفكار الحديثة التي لا تبدو إلا كحامل للقهر الطبقي المتزايد. ومن الطبيعي أن لا يعرف الشعب من الفكر الحديث إلا ما كانت الطبقة السائدة من «الأفندية» تستورده لخدمة مصالحها بما في ذلك النسخة الفجة المحورة للاشتراكية العلمية والطوباوية. وصحيح أيضاً أن الطبقات السائدة كلما أصبحت أكثر حداثة أصبحت أكثر قمعاً واضطهاداً ومعاداة للشعب، وظلم السلطان العثماني يبدو أمام ما تشهده هذه الشعوب اليوم عدلاً مقدساً. فلم يكن في مقدور هذا السلطان في ذلك الوقت أن يقطع أرزاق الناس ولا أن يذيبهم بالأسيد ويخنقهم فكرياً وسياسياً ويمسخ عقولهم ويدمر أساس اقتصادهم المعيشي حتى لو أراد ذلك. والحنين إلى الماضي يجد إذن مشروعيته في إنكار ورفض القهر والظلم الراهن ويعكس في الوقت ذاته فشل التيار اليساري الحديث في تقديم بديل شعبي للفكر العدمي الحديث المسيطر محلياً.

هكذا كان مبدأ التحرر العقلي إذن، بما يتضمنه من تيارات العودة للدين الحنيف الراشدي العلمي والعقلاني ومن اتجاهات العلمنة والتحديث اللاديني المعلن الذي سبقنا إليه مصطفى كمال في تركيا فأنجب أكثر الشعوب تديناً وتعلقاً بالدين، قاعدة تكوين النظام الفكري الذي يسمح بتوحيد كل المجتمع البرجوازي الناشئ والهامشي

الحديث ضد كل المجتمع القديم والتقليدي. أي أيضاً قاعدة إخراج الأغلبية منذ البدء من الساحة الفكرية. ولن يمس التطور العقلي إلا النخبة المتحررة عقلياً من الطبقة العليا التي تملك وسائل النفوذ إلى الثقافة الحديثة، والفئات الاجتماعية والطوائف والأقوام التي سمحت لها ظروفها التاريخية أن تكون على علاقة مباشرة بالغرب، وأن تثمر معارفها في هذا المجال. وفي هذا الصراع ضد الدين استطاعت الطبقة الحاكمة في جميع المراحل أن تضمن تكوين حلف كبير من الطبقات والفئات والطوائف الاجتماعية التي لم تكن تنسجم معها لا اقتصادياً ولا سياسياً، معتمدة بالضبط ومنذ محمد علي في مصر على توازن الطوائف لحسم المقاومة الشعبية للتغلغل الرأسمالي.

إن استمرار الفكر القديم التقليدي لدى الجماهير يعكس إذن مأزق الإصلاح العقلي الذي يعبِّر بدوره عن فشل نمو وتكوّن الأمة على قاعدة حديثة، وليس ذلك نفسه إلا انعكاساً لمأزق الرأسمالية المحلية وانحطاطها. ولو أن هذه تطورت بشكل مستقل، وهو محال في ظروفها، لأدت إلى نمو القاعدة الاقتصادية لتحرر الشعب والأمة ولكانت مسألة العقائد التقليدية قد حلّت سياسياً وإن استمرت حية على الصعيد الفكري التأملي. أما الآن فإن الدين بقدر ما يمكن أن يلعب دوراً محافظاً باختواء بعض عناصره من قبل الأيديولوجية الرجعية يمكنه أيضاً أن يلعب دوراً آخر مناقضاً للأول إذا أمكن استيعاب عناصره الشعبية ودمجها في النظرية الثورية، لا في إطار تسوية جديدة لا يمكن إلا أن تفشل ولكن فقط في إطار حلف سياسي يقوم ويضمن الحرية الفكرية. والذي يجب نقده إذن ليس الأيديولوجية القديمة المحافظة أو التقدمية: هل الإسلام تقدمي أم رجعي في ذاته، وإنما بالدرجة الأولى الأيديولوجية الحديثة السائدة في القيادة الفكرية للمجتمع: اليمين واليسار الحديثين وكيف استوعبا واستغلا القديم.

وبقدر ما ترجم الإصلاح وأخضع التحرر العقلي إلى استراتيجية تحقيق الهيمنة الفكرية للنخبة الحديثة المستقلة عن الشعب، ولم يبق مجرد شعار عام لا وزن له، جاءت نتائجه في التطبيق. وهكذا لم يكن يعني التحرر العقلي للشعب ولكن بالعكس التقهقر الثقافي والفكري والأدبي والعاطفي الذي أحدثه فقدان الحياة الثقافية التقليدية دون أن تحل مكانها ثقافة جديدة شعبية ممكنة ومفتوحة لكل الناس. ولكن هذا لا يعني أن الأقلية المتغربة في ظروف الاستخدام السياسي للعلم هنا قد وصلت إلى التحرر العقلي، ولكنها هي الأخرى حولت العلم إلى دين، إلى تصور فلسفي للعالم يعكس ويترجم حقيقة مطلقة مضمونة ومتفوقة على الأديان السابقة، لا إلى ممارسة عقلية وإلى منهجية نقدية هدفها كشف الحقائق في الشروط الزمانية والمكانية المحددة، وبالتالي تحسين وسائل الفكر وأدواته بتزويده بمفاهيم عملية وإجرائية تتفق أكثر مع وقائع المجتمع الحديث الذي أنجبها.

إن العقم الفكري لهذه الطبقة القائدة وفقدانها لكل منهجية ولكل تصور واقعي وشمولي وكل خطة متسقة وكل روح نقدية في ممارستهما لا يماثلها إلا الانحدار والانكفاء الذاتي للأغلبية الشعبية، والهزائم المنكرة القومية السياسية والعسكرية التي برعت في خلق شروطها. لا العلم ولا الدين إذن أساس التحرر العقلي، ولكن الوعي والثقافة القومية المشتركة والتفاهم المتبادل والتواصل هي التي تسمح بقدر ما تضمن وحدة الأمة وانسجامها بتحرير العقل عند تحرير الذهن من النزاع الدائم والدائب من أجل لقمة العيش.

إن الوعي النقدي والالتحام الفكري والسياسي بالشعب هما اللذان يعطيان للمفكرين القدرة على التفكير وموضوع هذا التفكير على حد سواء. وبقدر ما يكون الوعي الاجتماعي موحداً ومشتركاً ومتواصلاً في إطار حرية الفكر والتعبير، لا على أساس القمع

والإكراه والتدجيل، تنشأ ثقافة جديدة وقيم عقلية جديدة وساحة عقلية جديدة مشتركة وحوار حقيقي بين الفكر والواقع وبين الروح والمادة بين المصالح الجزئية والمصالح الكلية بين الخاص والعام والاقتصادي والسياسي تسمح بنمو عقل حي ونقدي ومتفتح.

إن نمو العقل في العمق أي تنامي ملكاته النقدية والعلمية والإبداعية يرتبط أولاً بتوسيع قاعدته أفقياً وبروز مقاييس كبرى مشتركة لدى جميع الأفراد وثقافة مشتركة ومفاهيم مشتركة تجيب وتدرس مشاكل مشتركة وتعكس إذن أيضاً مصالح مشتركة. وبهذا المعنى تكوّن الأمة الإطار الضروري للازدهار الثقافي للشعب. وتجدّد الأمة أي الحلف الطبقي الواسع الذي يعكس اندماج المصالح المتناقضة في حقبة معيّنة وفي ظرف تاريخي معيّن، يؤدي في كل مرة دون استثناء إلى تطور وازدهار ثقافة جديدة وإبداعات علمية وأدبية جديدة. فالثورة البرجوازية قد فتحت في الغرب، بقدر ما كانت تعبيراً عن صعود مصالح جديدة لحلف اجتماعي جديد (كل المرتبة الثالثة (أي العامة) التي نمت في قلب المجتمع الإقطاعي من البرجوازية الصغيرة الفلاحية والمثقفة) وتحطيماً لعلاقات إنتاج وسلطة وملكية قديمة، كل آفاق التطور الفكري والأدبي والعلمي الممكنة في إطار النظام الجديد من العلاقات الاجتماعية. لكن هذه الآفاق ليست لا كونية ولا أبدية ولا مطلقة ووحيدة من نوعها، إنها الآفاق التي يفتحها النظام الراهن، وأي نظام جديد سيقلب أشكال التطور هذه ويخلق أشكالاً جديدة مختلفة أو متناقضة مع الأشكال القديمة.

وليس العلم الراهن في تصنيف ميادينه وترتيب مسائله وتحديد موضوعاته إلا انعكاساً لمعطيات العصر، فهو إذن علم تاريخي يحمل عناصر أيديولوجية وفلسفية ومعرفية مجردة ومتباينة. ويعكس معاً عقلانية النظام المشتركة، وهيمنة النظرة الوضعية عليه، كشكل من

أشكال هذه العقلانية التي تتضمن أيديولوجيتها. ففي هذا الشكل الأخير لا تظهر العناصر الأيديولوجية الكامنة كإضافة مباشرة على نظام العلم، وإنما تظهر في عرض المعرفة العلمية كما لو كانت مستقلة تماماً عن أي نظام وأية أيديولوجية، أي كمعرفة كونية لا اجتماعية. ولا يتحقق الوعي العلمي أو بالأحرى العقلاني إذن، ولا يتم توحيد البنية الفكرية والثقافية بالقمع والعنف الفكري، أي باحتكار وسائل المعرفة والإعلام والدعاية، وبفرض فكرة أو مذهب على طبقة أو طبقات اجتماعية مختلفة، ولكنه يتم فقط عندما تدخل هذه الطبقات فعلاً في النظام المادي الاجتماعي وتعكس من خلال الفكر والنشاط الذهني آفاق ووسائل تطور موقعها وحركتها ومصالحها داخل هذا النظام.

وبقدر ما تتحول الأغلبية الشعبية إلى سكان مخيمات ومدن صفيح ـ وكل المدن العربية تحولت اليوم ذاتها إلى مدن صفيح حقيقية ـ وتخرج من كل نظام إنتاج واستهلاك، تفقد أيضاً كل قاعدة للتحرر والنمو الفكري والعقلي في صورته العلمية المادية أو المثالية التخيلية، ويفقد معينها ووكيلها التقليدي الإلهي هو ذاته مبرر وجوده في البؤس المطلق، فتصبح لا علم ولا إيمان ولكن مجرد عضوية بيولوجية متدهورة.

إن مبدأ تغيير الواقع من منطق تحديث العقل هو أيديولوجية الطبقات والعناصر الوسيطة الطامحة وقاعدة تحالفها مع النظام: إنه أيضاً وهمها الأكبر في الخروج من مأزقها السياسي، حين يصبح العلم الوسيلة الوحيدة للارتقاء لطبقة ليس لها لا ملكية ولا ألقاب. وعندئذ يحل لقب مجاز أو دكتور أو مهندس إلى آخره محل باشا وآغا وأفندي ولا يخدم على كل حال إلا كلقب اجتماعي وسياسي. وهذه الفئات حتى عندما تكون يسارية لا ترى من العقائد المادية الثورية،

إلا جانبها الفلسفي الذي يمكن تحويله ببساطة إلى مذهبية مغلقة والتحول به إلى طائفة دينية متميزة. وتنسى الجوانب الجوهرية في هذه العقائد: أولوية الممارسة على الصراع الفكري وأولوية الانتماء إلى طبقة على الإيمان بأفكار طبقة وأولوية الصراع الطبقي على الصراع السياسي ونزاعات القيادات الحزبية إلخ. وهكذا مثلاً تمّ تحويل الماركسية هنا بسرعة إلى دين معاد للدين وإلى نزعة طائفية تعطي لصاحبها القناعة والتأكد من امتلاك الحقيقة المطلقة، والخروج من كهف الظلمات إلى حزب النور.

وربما كان من الضروري اليوم تحليل أيديولوجية هذه الطبقة الوسيطة بشكل مفصل: عبادة العلم والعلمانية، تقديس العنف والتمسك بالفكرة الطليعية النخبوية التي تشكل فلسفة كاملة لاستبعاد واستعباد الشعب، هوسية الدولة والحزب والتنظيم الصارم. وذلك لا ينفي صراعها في هذه الفترة أو تلك أو صراع بعض فئاتها ضد السلطة القائمة وضد الجناح القائد. لكنها حين تصعد إلى السلطة تكون أول من يستعمل الدين في تثبيت النظام وينكر العلم والحرية الفكرية وتصبح الطليعية ذنبية للبرجوازية العالمية. ليست معاداة الدين إذن ولا التحديث الفكري هو أساس التحرر العقلي ولكن التحرر السياسي والاجتماعي للشعب هو أساس تكوّن العقل والفكر والعلم، أساس نمو الوعي بالمشاكل الاجتماعية الحقيقية لا الثانوية، وأساس تكوّن ثقافة واحدة، وفكرة سائدة.

فالحصيلة الرئيسية لهذه الأيديولوجية النخبوية هي ربط الثورة بالتوعية الفكرية للشعب، أي في النهاية التخلي عن الثورة رغم الضجيج الثوروي بانتظار بناء حلف مستحيل أمام تطور سياسة التشريد الفكري والثقافي التي يمارسها النظام. ودون شك لن تتخلى الطبقة

الوسيطة عن هذه الأيديولوجية لأنها ستطمح باستمرار من خلالها إلى طرح نفسها كبديل أكثر عصرية للجناح الحاكم، لكن العناصر الأكثر وطنية فيها ستدرك أن المصير الروحي للأمة أي حفاظها على ثقافتها وشخصيتها القومية مرتبطة أساساً بالمصير السياسي للشعب. وأي صراع فكري أو اقتصادي لن يتجاوز النظام القائم ما لم يترجم إلى صراع سياسي ويخضع لمسألة قلب موازين السلطة في الدولة. وهذا يعني أن المعركة الفكرية ضد الوعي القديم وضد انهيار الثقافة الشعبية الذي يشكّل شرط استبعاد واستعباد الجماهير يجب أن تخاض دون شك وبحزم، ولكن يجب أن تخضع دائماً للهدف الاستراتيجي الأول: توحيد أكبر ما يمكن من القوى الاجتماعية المتناقضة مع النظام.

وعندئذ ينقلب ميزان الأولويات: النضال ضد سياسة النظام الثقافية القائمة على التشريد العقلي للجماهير، وضد التفرنج الذي يدفع إلى نمو تفكير كسموبوليتي يشكّل أساس الاندماج في الغرب وتوسيع القاعدة الاجتماعية والسياسية للنظام النخبوي القائم، وأساس استقلال وتميز طبقة ـ دولة عن الأغلبية. وكذلك ضد سياسة التجهيل الرسمية والثقافة السوقية الرخيصة لأفلام الجنس والإجرام والعنف، ومن أجل توسيع ساحة الثقافة الشعبية: تطوير وسائل الثقافة الجماهيرية في المدن والأرياف ولجميع الأجيال. من نقد الدين إلى نقد الثقافة التابعة المنحطة والعلم الرث للبرجوازية السائدة: تقليد الغرب والتميز المتزايد للطبقات العليا لنمط الحياة والاستهلاك والتفكير، أي التحديث العقلي الراهن ونظام التعليم المتمحور حول خلق إطارات تصدر إلى الخارج لا حول تحرير الشعب من الأمية الهجائية والفكرية، تلك هي استراتيجية التجديد الثقافي وتحرير العقل.

من نقد السلطنة والخلافة إلى نقد الجمهورية: الرجعية والتقدمية.

إن تجاوز هذا الوهم الأول يعني الإطاحة بأحد أسس النظام القائم: الهيمنة الفكرية الأيديولوجية التي تقوم على شد الطبقات الوسيطة خلف السلطة واستبعاد الشعب من الساحة الفكرية، شرط استعباده السياسي.

أما الوهم الثاني فهو ربط التحرر السياسي، أي تكوين الأمة ببناء الدولة، العربية أولاً ثم السورية واللبنانية والعراقية والسعودية والمصرية. . . إلخ، فيما بعد. لقد بقيت الحركة القومية في البلاد العربية حبيسة شعار واحد واستراتيجية واحدة: بناء الدولة وصيانة وحدتها سواء كانت دولة القطر أو دولة الأمة بأكملها. فهذه الدولة هي التي ستجعل من العرب أمماً أو أمة قوية منتصرة كما حصل للأمم الغربية، يهابها أعداؤها ويخشاها أصدقاؤها، وسيتيح إذن التحرر من الاضطهاد الخارجي والسيطرة الاجتماعية للطبقة المتعاملة مع الغرب. وهنا أيضاً سيكون تحرر الوعي السياسي أساساً للتحرر العملي السياسي وللقضاء على الاستبداد الذي تعكسه سلطة طبقة لا يضمن حكمها إلا تبعيتها للخارج ودعم الأجنبي لها بالأحلاف العسكرية أو بالنفوذ المباشر.

وإذا كانت أيديولوجية العقلنة كأداة لتحرير الوعي من خرافته قد ظهرت منذ بداية الارتباط بالنظام الغربي الرأسمالي وكانت أولاً أيديولوجية الطبقة الكمبرادورية التجارية قبل أن تصبح أيديولوجية البرجوازية الوسطى والصغيرة، فإن الأيديولوجية الجديدة التي تستبدل الاستراتيجية التربوية لتحرير العقل باستراتيجية ثوروية لتحرير الوعي القومي، أي العلمنة، قد ظهرت في فترة متأخرة نسبياً من تطور العلاقات بين التشكيلات العربية المستقلة والرأسمالية الغربية. وبقدر ما كانت سياسة الإصلاح العقلي سياسة اجتماعية غايتها الأولى

سياسة قومية: إنقاذ الدولة أو السلطنة العثمانية، فإن الأيديولوجية القومية السياسية الجديدة تترجم بالعكس من خلال شعارات قومية أهدافاً اجتماعية: إن حل المسألة الاجتماعية أي إزالة الفقر والجهل والمرض حسب تعابير هذه الحقبة لا يتم إلا بحل المسألة القومية أي تكوين الأمة ـ الدولة هنا. وسنلاحظ أن هذه الأيديولوجية لن تتغيَّر وإن أخذت أشكالاً جديدة عصرية مثل مسألة النظام الدولي الجديد وتخفيف النهب القومي الذي تمارسه الدول المتقدمة المسيطرة على الدول الفقيرة الضعيفة.

وإذا كانت الوحدة القومية لم تتحقق، ولم تتحقق بشكل خاص بين البلدان العربية التي سيطرت عليها الفكرة القومية وكانت شعارها الأساسي، ووصلت إلى السلطة فيها الطبقة والنخبة التي كانت تبدو وكأنها ملاك التضحية القومية، فليس ذلك بسبب الأخطاء التكتيكية أو المقاومة العنيدة الأجنبية للغرب، ولكن لأن هذه الأيديولوجية بالذات لم تكن إلا غطاء لسلطات سياسية ضيقة يتعارض تحققها مع تحقق الوحدة بقدر ما يقوم على توسيع قاعدة الطبقة الاجتماعية التي يرتبط وجودها وبقاؤها بتبعيتها الدائمة المتزايدة للخارج، وبانعدام فرص تطورها المستقل وانعتاقها الداخلي.

لقد كان شعار الدولة العلمانية يخفي الطموح المستقل للحلول محل الفريق الحاكم القديم في السلطة المحلية الإقليمية التي ستتمسك بها الفئة الجديدة الصاعدة كما لم تتمسك بها طبقة أخرى رجعية من قبل، وذلك لأن الوجود المادي لهذه الفئة وتحولها إلى طبقة مالكة وتأمينها لقاعدة موضوعية لسلطتها مرهون باحتكارها للسلطة وتوحدها مع الدولة التي في يدها. فلم تتحقق الوحدة القومية ولا تحرر الوعي السياسي من أصفاده الدينية أو القبلية أو الطائفية.

وهكذا لم يشعر العرب في حياتهم وفي تاريخهم كله بأنهم

يشكلون أمماً مستقلة ومتميزة وذات مصالح متعارضة كما شعروا بذلك خلال هذه الحقبة. ولم توجه جيوش عربية ضد شعوب عربية لتصفية حركات شعبية في البلدان العربية الشقيقة بقدر ما وجهت في هذه الفترة. ولم تمتهن المشاعر والعواطف القومية والأخوية العربية ويُهزَّأ الانتماء القومي وتغذى الشوفينية والتعصب الإقليمي المحلي والعداوات والضغائن والأحقاد والتهديدات والتجريح بقدر ما يجري اليوم على أيدي الأنظمة «الوطنية». ولم يشعر عربي في تاريخه كله بالذل القومي وفقدان الكرامة والعزة وفقدان الوطن وياللجوء والتشرد كما يشعر اليوم أغلبية العرب المقيمين في بلادهم قبل أولئك المهاجرين لأسباب سياسية أو للبحث عن الخبز. ولم يشعر عربي باليأس والتشاؤم وانعدام المخرج والعبودية لا في الدولة الدينية ولا في ظلال السلطنة العثمانية ولا في ظلال الاستعمار الغربي كما يشعر أبناء الوطن ـ السجن حيث يبطن نزع الحقوق السياسية عن المواطنين نزع الحقوق المدنية: من الأمن إلى السفر إلى التنقل إلى تغيير المهنة إلى الإيمان. لم تتكوّن الأمة ولكن الوطن ضاع، ولم تتكوّن دولة واحدة ولكن تقسم الشعب الواحد إلى أمم وقبائل لا تعرف بعضها البعض ولا يربطها ببعضها البعض لا قيم ولا مبادئ ولا قوانين إلا قانون الأقوى الذي يحفظ بالقهر قوة العمل الضرورية العبودية.

وهكذا لم يتحقق التحرر السياسي بتكوين الدولة الوطنية. فلن تتكوّن الدولة الواحدة إلا بتحرر الشعب والتحرر السياسي الداخلي، أساس تكوين كل أمة. كما لن تحل الدولة الواحدة مسألة الفقر والجهل والمرض ولكن إزالة الفقر والجهل والمرض هي التي تخلق الأمة وتقود إلى تكوين الدولة الواحدة المعبرة عن إرادتها في الحياة المشتركة. فالوحدة الداخلية أساس الوحدة الخارجية وأساس التحرر من الاضطهاد الأجنبي.

إن أقلية متحكمة برقاب شعبها تقوم سلطتها وثروتها على هذا التحكم المطلق لن تتخلى عن دولتها لأقلية أخرى مماثلة، ولن تسمح للشعب أن يقوي من مواقعه السياسية في إطار دولة موحدة ولكنها ستستميت في الدفاع عن حدودها، حدود مصالحها وعن إقطاعاتها ومزارعها العبودية، ومثال الأمة اليونانية القديمة المقسمة بين أثينا واسبارطة والدول ـ المدن الأخرى يبيِّن الميل الطبيعي لكل مجتمع عبودي. ولا يمكن أن تنشأ الدولة العربية الواحدة إذن إلا بتحطيم الدولة ـ الطبقات المحلية المتسلطة، ولن يأتي عصر الدولة الأمة إلا بزوال عصر الدولة الطبقة الأقلية، ولن يكون هناك تحرر قومي إلا بالتحرر السياسي. فالحرية هي وطن الوحدات الاجتماعية الكبرى ومبرر وجودها. وهذا يفسر ويشرح الميل العام للطبقات المحليّة السائدة مهما كان شكلها إلى التقوقع الإقليمي. ولا يلغي ذلك إمكانية وجود سياسة قومية ونضالاً قومياً لهذه الدولة أو تلك لكن هذا النضال لا يمكن إلا أن يكون مؤقتاً هنا، ودعمه إذن وتشجيعه بغض النظر عن الذي يقوم به يدخل في مهام إضعاف السلطة والهيمنة المحليتين وفي تعميق أزمتيهما. فلأنه من غير الممكن لهذه السلطة أن تقود إلى الوحدة فنحن نعتبر النضال الوحدوي من أي طرف جاء معادياً في الجوهر لبقاء النظم الراهنة. وهو يشكّل أداة أساسية من أدوات التحرر السياسي.

من هنا ليس من الممكن أن يكون هناك انفصال منطقي أو زمني بين مهام التحرر القومي ومهام التحرر الاجتماعي، فهذان النوعان من المهام مرتبطان بتطور قوة واحدة: الحلف الشعبي العريض. وكل ضربة موجعة لسلطة وهيمنة الأقلية السائدة تفتح ثغرة في التوازن العام الذي يقوم عليه تقسيم عالم الطوائف والإقطاعات العربية، وهي تقدم بذلك إمكانية جديدة لتعميق خطوات الاندماج القومي بين الشعوب

العربية وتحسين مواقعها الاجتماعية والسياسية في الوقت ذاته. ولأننا نعتقد أن ليس هناك عقبة أخرى جدية غير الدويلات الممثلة لمصالح النفوذ الأجنبي وركيزته المحلية، فإن طريق الثورة القومية والوحدة لا يمكن أن يكون إلا طريق الثورة الشعبية. ونحن نعرف اليوم على الأقل، وقد دفعنا غالياً ثمن ذلك، أن الدولة لا تؤدي بذاتها إلى بناء الأمة، بل هي تتحول حتماً، نتيجة لعدم وجود هذه الأمة بالمعنى الذي يضمن سيادة مصالح الأغلبية، إلى دولة طبقة. وإذا كانت القضية القومية قد اختصرت في العالم العربي إلى عنصرها الشكلي الثانوي: شكل ونموذج الدولة، فلأن الوصول إلى السلطة كان هو الرهان الفعلي وليس تحقيق الحرية السياسية أو حل المسائل القومية الكبرى للشعب: الفقر والجهل والمرض. إن الاستراتيجية القومية مختلفة كلياً هنا وتقتضي إخضاع بناء الدولة والمؤسسة السياسية الدستورية إلى بناء الشعب: توحيد القوى الاجتماعية الكبرى للمنتجين وتحقيق اندماجها الثقافي والسياسي والاقتصادي الذاتي، وعزل وتصفية الطبقة الطفيلية التي ليست إلا العقبة الأولى أمام توحيد وتحرر الشعب. وكل طبقة طفيلية لا يمكن أن تكون إلا طبقة مستندة في وجودها إلى السلطة الأجنبية وتابعة لها، ولا يمكن لدولتها إلا أن تكون نفياً للأمة وتحقيقاً لطائفة الدولة. نعرف اليوم أن جوهر المسألة القومية ليس الدولة وإنما الشعب.

من نقد الاقتصاد الطبيعي إلى نقد الاقتصاد السياسي التبادلي: التأخر والتقدم.

أم الوهم الثالث فهو أقرب عهداً بنا ولم تظهر جميع مصائبه وإخفاقاته وكوارثه بعد. وهو المهرب الطبيعي للأيديولوجية الإصلاحية ثم القومية ولإخفاقهما العملي، والوسيلة الوحيدة المتبقية

للدفاع عن المصالح الذاتية للطبقة النخبة قبل أن تتحول إلى عصر جديد لا أيديولوجية له ولا سياسة، لا أوهام ولا مبررات ولا شعارات إصلاحية أو ثورية أو شعبية: عصر الفاشية. هو وهم بالنسبة للمثقفين وسياسة بالنسبة للطبقة الحاكمة: أيديولوجية التنمية.

مقابل التعارض الذي قامت عليه الأيديولوجية القومية السياسية: تقدمية رجعية وقسمت من خلاله الشعب بشكل يخدم احتفاظها بالسلطة حسب الموقف من الدولة المحلية أو العربية ومن الأيديولوجية الدينية أو العلمانية للدولة، تتطور اليوم أيديولوجية جديدة قائمة على التعارض بين التأخر والتنمية، القديم والحديث. وتفيض الدوائر الحاكمة في الحديث عن تحديث البنى الاجتماعية: تحديث الدولة الذي لم ينته ولن ينتهي، وتحديث جهاز الإنتاج بشكل خاص. ومع هذه الأيديولوجية تتحول كلمة تقنية إلى سر مقدس ولغز، وتكنولوجيا إلى أسطورة لكل الأجيال. على بؤس العامل المتزايد يرد السياسي والمثقف بالإشارة إلى دخان المصانع الجديدة التي تقام على أحدث طراز أوروبي. وعلى انخفاض القوة الشرائية والمستوى المعاشي للسكان يرد الاقتصادي الفقيه بفتح جداول نمو الدخل القومي وحجم الاستثمارات وتحسن وضع العملة المحلية في السوق أو توفر العملة الصعبة السحرية في البلاد، وعلى تدهور الزراعة يشير المستشار الاقتصادي إلى مصانع الأسمدة وتركيب الجرارات، وعلى انهيار الاستهلاك الشعبي إلى تطور الاستيراد، وعلى العجز الاقتصادي إلى تطور الصادرات وارتفاع الأسعار العالمية: باختصار ليس هناك إلا مشكلة أساسية: الشعب يتوالد بسرعة ويستهلك أكثر مما ينتج ويحرم الدولة من الفائض الاقتصادي الضروري لإعادة الاستثمار. والحل السحري اكتشفته الحكومة الهندية قبل غيرها، حكومة غاندي التقدمية: التضخم الاقتصادي عن

طريق زيادة الكتلة النقدية أي تخفيض متزايد للقدرة الشرائية للجماهير، ثم وهذا هو الحل الأكثر منطقية والذي سيأخذ أكثر فأكثر وزنه في العالم العربي: التعقيم، أي تصفية وقتل القوى البشرية الفائضة قبل أن تظهر للوجود بإزالة القدرة على الإنجاب لدى المرأة والرجل، فتطبيق التعقيم الإجباري هو القاعدة الثانية لسياسة أنديرا غاندي الاقتصادية.

لا يظهر التخلف الاقتصادي هنا كثمرة لعلاقات اجتماعية تكرس مصالح فئة اجتماعية تشكل في ارتباطها بالنظام الدولي القاعدة الموضوعية لتحول القِيم إلى مركز النظام، وذلك من خلال عملية التصدير التي هي تصدير لقوة عمل موجهة لاستهلاك طبقة خارجية، غير الطبقة المنتجة المحلية، أي لقوة عمل مكرسة لأهداف غير أهداف إشباع الحاجات المادية الضرورية للجماهير، وعملية الاستيراد التي هي استيراد سلع ومنتجات لا علاقة لها أيضاً بإشباع حاجات المنتجين وإنما إرضاء حاجات الطبقة السائدة، أي الكماليات، وهذا يحدد الفئات المنهوبة من المجتمع التابع، ولكنه يظهر كنتيجة حتمية (والعلم الاقتصادي: الدين الجديد للمجتمع العصري شديد التعلق بالحتمية والضرورة) لتأخر القوى المنتجة، واستمرار الاقتصاد الطبيعي وهيمنة الاقتصاد العائلي على اقتصاد التبادل والسوق، الأمر الذي يفسر ضعف التراكم وضعف الرأسمال المحلي أداة التنمية. والحل الطبيعي تعميم علاقات السوق: العمل المأجور. وهذه العملية هي قاعدة تعظيم الفائض النقدي الذي لا يتحول بالضرورة إلى رأسمال يضع موضع الاستخدام مواد أولية محلية وأيدي عاملة حرة ولكنه يدخل مباشرة في التداول العالمي كوسيلة لاستيراد الكماليات: مباشرة أي كسلع جاهزة أو بصورة غير مباشرة كسلع نصف مصنعة ومعدات ومصانع تحويلية لإعادة تركيبها

وتوفير بعض الفائض النقدي لسلع أخرى لا يمكن بعدُ تأمين تركيبها في الداخل.

هناك قانون عام يقضي بأنه كلما نمت البرجوازية في نمط استهلاكها أي بصورة عمودية وبالعمق قضت على إمكانية توسع قاعدتها الاجتماعية، وكلما توسعت قاعدتها الاجتماعية أي عدد أفرادها نتيجة لضغط الفئات الوسيطة نقصت قدرتها ككل على تنمية نموذج استهلاكها واضطرت إلى إنشاء صناعات تلبي طلبات اجتماعية أكبر. ولن تتطور الصناعات التحويلية إذن بشكل فعلي ذي قيمة إلا مع صعود الفئات الوسطى إلى السلطة.

لكن الاتجاه العام إلى تركيز نموذج النمو من جديد ومحورته حول حاجات أقلية محدودة يبقى الاتجاه السائد ويفسر ارتداد الفئات الوسيطة ذاتها عن الحلم الصناعي الكبير والاستقلالي وعودتها إلى نموذج التنمية التقليدية الملبي أولاً لحاجات كمالية عليا ولمطلب اجتماعي محدود، وهذا أساس المأزق والانسداد الاقتصادي الدوري في البلدان النامية.

ونموذج التنمية الشعبي بقدر ما يعتمد على تلبية طلب واسع وكبير يخلق قاعدة نمو اقتصادي وزراعي وصناعي أعمق استقراراً وأبعد آفاقاً وإمكانية على التقدم المستمر والتوسع والازدهار. لكنه سيكون بالضرورة أيضاً من طراز جديد ليس فقط فيما يتعلق بأشكال ونوعية السلع المنتجة ولكن أيضاً وبالأساس فيما يتعلق باختيار الاستثمارات والتقنيات. هناك إذن دون شك نمو وتنمية برجوازية تعتمد على توسيع الطلب البرجوازي وتفترض كقاعدة لذلك تهميش القسم الأكبر من الجماهير والاندماج البطيء عن طريق الأزمات والانقلابات لفئات محدودة من البرجوازية الوسيطة في النظام، وهناك

تنمية شعبية تستند إلى تطوير وتنمية الطلب الشعبي وتفترض أولوية الصناعات الخاصة بإنتاج وسائل الإنتاج المتنوعة وأولوية الاستخدام والعمل على الرأسمال والتكنولوجيا، وهذا هو الشرط الأول لقيام صناعات إنتاج المعدات المنسجمة مع الطلب الشعبي ومع الموارد التقنية والبشرية المتوفرة.

التنمية هي إذن بالدرجة الأولى قضية اجتماعية لا قضية مجردة. والانتقال من التأخر إلى التقدم لا يتم إذن بالضرورة باستبدال قوى الإنتاج القديمة الضعيفة الإنتاجية بقوى إنتاج حديثة عالية الإنتاجية ولكنه يقوم على توزيع جديد للفائض الاقتصادي، للاستثمارات والتقنيات يعطي الأولوية لإنتاج الحاجات الشعبية للغالبية على الكماليات. والتنمية الرأسمالية تتمول هنا بالضرورة بالعجز، وبالقروض الخارجية. وهذا العجز الذي يغطى بزيادة كبيرة في الكتلة النقدية لا علاقة لها بوتيرة نمو السلع والخدمات والإنتاج بشكل عام، وبالديون الداخلية والخارجية، تجعل الشعب هو الوحيد الذي يتحمل عن طريق التضخم والارتفاع المذهل للأسعار ثمن تنمية ثروة الطبقة العليا واستهلاكها.

ليس هناك مجتمع لا يستطيع أن يفي بحاجاته الأساسية مهما كان مستوى تطور الإنتاج من وسائل منتجة ورساميل ومهارات وقوى بشرية وفنية. وحتى المجتمعات التي لم تكن تتمتع بقوى إنتاج تقنية ذات وزن عظيم كانت تفي عن طريق الرعي والصيد بحاجاتها وتحقق توازنها الاقتصادي. وكما يقول ماركس ينسى الاقتصاديون أن القوة المنتجة الأساسية هي قوة العمل البشري. والعمل هو لذلك المصدر الأساسي للقِيم وهو في الوقت ذاته العنصر الأكثر توافراً في كل مجتمع. والنظام الاجتماعي هو الذي يحدد القسم المستخدم والمجدي من هذا العمل والقسم المهدور أو الموجه لأعمال غير

منتجة. فإذا كان المالك للسلطة الاقتصادية أو السياسية يعتقد أن العمل لا يمكن أن يكون مجدياً إلا إذا توفرت له شروط تقنية معيَّنة حتى يستطيع أن يقدم منتجات لها خاصية المنافسة في السوق العالمية، أو حتى يكون ذا مردودية معيَّنة كبيرة، وإلا أصبح بالنسبة لمالك الوسائل المنتجة ضياع بسيط للوقت، عندئذ نكون قد حكمنا منذ البدء على قسم من قوة العمل المتوفرة في المجتمع بعدم النفع قبل أن تتوفر الرساميل الجديدة التي تسمح بتوظيفها توظيفاً مجدياً من وجهة نظر الريعية العالمية للرأسمال. وهكذا يتحكم النظام الاجتماعي ذاته، أي أيضاً العلاقات الاجتماعية والطبقة المسيطرة على الوسائل المنتجة من قوى ورأس مال، بحدود الإنتاجية الاجتماعية لقوة العمل المتوفرة على صعيد المجتمع ككل.

لا تأتي الفاقة والفقر والعجز الاقتصادي إلا عندما تريد فئة من المجتمع أن تعيش نموذجاً استهلاكياً يتطلب إنتاجية عليا تعجز شروط الإنتاج المحلية من وسائل منتجة ورساميل ومهارات أو قوة عمل بشرية عن توفيرها، ويصبح من الضروري عندئذ لتأمين هذا النموذج الاستهلاكي توزيع الموارد بشكل يخدم إنتاج الكماليات ويحطم إنتاج الحاجات. ولا يستغل من قوة العمل المتوفرة إلا القسم الذي يمكن استيعابه في إطار التقنيات العليا الذي يستند إليها ويتطلبها إنتاج الكماليات والسلع الفاخرة. وقد يتم ذلك بطريق مباشر أي بتصنيعها محلياً ولكنه يمكن أن يتم بطريق غير مباشر وذلك بتصنيع أو إنتاج سلع تلعب هنا دوراً وسيطاً وتلبي طلباً خارجياً وتعد للتصدير كي تسمح بتبادل السلع الكمالية في المقابل. ويقوم التبادل الدولي هنا إذن بدور أساسي في توجيه الاقتصاد القومي باتجاه التحول إلى اقتصاد الكماليات. ولا يشمل توزيع عوامل الإنتاج وتوزيع الفائض الاقتصادي على مختلف الطبقات بين الربح والأجر، ولكنه يتسع

ليشمل توزيع قوة العمل على الفروع الإنتاجية المختلفة وتوزيع الرساميل والموارد وتكوين المهارات الفنية. . . إلخ. والهيمنة الاقتصادية للنظام الراهن تقوم على تعميم نموذج استهلاك غربي شديد التطور بالمقارنة مع الإمكانات الراهنة للمجتمع. وعندئذ لا بد من تطور نموذجي استهلاك يعتمد تطور أولهما على تقهقر الثاني.

وعلى الصعيد السياسي يدفع هذا الوضع الطبقات الوسيطة المهددة باستمرار إلى التعلق من جهة بالنموذج الأول كحلم دائم وقاعدة للرقي الاجتماعي ويفصلها بذلك عن الطبقات الشعبية التي تظهر هنا للوعي البرجوازي الصغير كمدانة أبدياً ولا مخرج لها، كما يدفعها إلى التحالف الدائم مع الطبقة العليا والمطالبة بقسط متزايد من السلطة والمشاركة. ولذلك كلما ازدادت أزمة الطبقة الحاكمة، واضطرت من أجل تدعيم سلطتها إلى الانفتاح الجزئي على الطبقات الوسيطة، تحملت الجماهير الشعبية عبء ذلك وزاد تدهور وضعها المادي، وتعمقت الهوة بين مجتمع منبوذ ومجتمع عصري، بين أمة من العبيد وأمة من الأحرار. هذا هو المعنى الحقيقي لربط التنمية بأيديولوجية تحديث التقنية. وهذا ما يفسر أيضاً تزايد تصدي الفئات الاجتماعية الدنيا لمظهر الحداثة ومقاومتها العنيفة لها. ليس تحديث التقنيات إذن أساس التقدم الاقتصادي والاجتماعي ولا تراكم الرأسمال وسيلة للتنمية بحد ذاته إنما تلبية الحاجات المادية للجماهير.

وبقدر ما تقوم التنمية على هذا المبدأ يمكنها أن تخلق المعيار الصحيح لوتيرة ونوع وتقنيات هذا التحديث. وعندئذ لا يبقى لإشكالية تقنيات عالية وتقنيات دنيا أي معنى في ذاتها ويمكن ضبطها. لكن أيضاً لا يمكن لذلك أن يتحقق إلا إذا تخلت التنمية عن أن تكون تنمية طفيلية. وعندئذ لا بد من إعادة النظر الجذرية بالتوزيع

التقليدي لعوامل الإنتاج: للقوى المنتجة وللموارد وللرأسمال ولقوة العمل وللسلع وللمداخيل.

إن توزيع الفائض الاجتماعي هو الذي يحدد هنا عملية الإنتاج، لأنه بقدر ما يتركز في يد الطبقة العليا يفتح أمامها مجال توجيه العملية الإنتاجية في طريق تنمية اقتصاد الكماليات، وبقدر ما يتركز في أيدي الطبقة المنتجة يساهم في تطوير اقتصاد الحاجات الذي يقوم بالضرورة على توسيع الاستهلاك الشعبي ضد الاستهلاك البرجوازي وعلى تطوير القاعدة الإنتاجية للعمل على حساب تراكم الرأسمال.

لكن هنا أيضاً يجب الحذر من الشعارات الجوفاء: ليس هناك من يستطيع أن يقول أنا أمثل الطبقة المنتجة، وكل الصراع السياسي والحياة السياسية قائمة على الوصول إلى السلطة التمثيلية. ولا تقول الطبقة المالكة إنها تمثل أقل من الأحزاب المعارضة الطبقات المنتجة: إن النضال من أجل سلطة شعبية فعلاً وخوض المعركة ضد الدولة الرجعية والطبقة التي تستخدمها وداخل صفوف المنتجين أنفسهم لتجاوز الانقسام والمصالح الجزئية والتخلص من بعض الأوهام الامتثالية والشعور بالعجز والنقص، هو الذي سيخلق القوة الشعبية الممثلة فعلاً للشعب. وهذه التمثيلية لها مؤشرات ولها أيضاً حدود: والديمقراطية الداخلية بالنسبة لتنظيم معيَّن والديمقراطية على صعيد الدولة وحق المنتخبين في نزع الشرعية عن الممثلين في كل لحظة وحقهم في النقد وحرية التعبير وتوسيع مجال هذه الحرية عملياً، كل ذلك يشكل قاعدة أساسية لكل تحول شعبي ديمقراطي.

ولكن هذا موضوع المسألة السياسية. وليس هناك مبدأ أفضل كوني وشامل وأبدي لتوزيع الموارد والاستثمارات. والإنتاجية الاقتصادية الصحيحة التي يجب البحث عنها هي الإنتاجية

الاجتماعية: أي ليس الربح الأعلى لمؤسسة من مؤسسات الإنتاج ولكن الاستخدام الأجدى لكل الموارد والطاقات المتوفرة وإذن الاستخدام الأقصى. فالمبدأ الذي يستند إليه اختيار التقنيات العليا وتوجيه الاهتمام إلى الرأسمال بدل العمل وإلى الإطارات بدل المنتجين المباشرين وقوة العمل، وإلى الجامعات بدل المدارس العامة المفتوحة لكل الأفراد من كل الأجيال، وإلى الأدب بدل الثقافة وتطوير وسائل المواصلة والتواصل الاجتماعي بين كل أفراد المجتمع ولطبقة أقلية أخيراً بدل الشعب في أغلبيته، هو المبدأ الذي يشكل القاعدة الموضوعية التي يتم من خلالها سطو الأقلية على القسم الأعظم من الفائض الاجتماعي وخنق نمو واقتصاد الحاجات وكذلك تكديح وتهميش ودحر الأغلبية من السكان. إن مبدأ تلبية الحاجات يقوم أساساً على تثمين وتثمير كل القوى المنتجة المحلية، وأولوية المحلي على المستورد، وقوة العمل على الرأسمال واليد العاملة المتوفرة على الإطارات... إلخ. لكن عندئذ يجب كما قلنا إجراء قطيعة كلية مع نمط الاستهلاك المستورد وتكوين نمط استهلاك محلي يتفق والإمكانات المحلية، وهذا يعني إلغاء نمط الاستهلاك البرجوازي السائد الذي قاد الاقتصاد القومي إلى الإفلاس، والشعب إلى المجاعة.

ولذلك لم يؤدِّ تطوير القوى المنتجة والتقنيات (وكل شيء يتوقف على مسألة أية تقنيات وقوى منتجة تنمو في إطار سيطرة المصالح الاجتماعية للطبقة الطفيلية المحلية) إلى الخروج من اقتصاد الرفاه والوفرة ومن التأخر إلى الحداثة، لكنه قاد من الكفاف إلى الفاقة المطلقة التي تعيشها مدن وأحياء وقرى معزولة عن كل تاريخ وحضارة ومحرومة من إمكانية اللجوء إلى الاقتصاد الطبيعي المباشر الذي كانت تنعم به الجماعات الفلاحية التقليدية لدى تدهور الحضارة

وتدهور الدولة والاقتصاد السوقي الصناعي والزراعي والقوى المنتجة. أما اليوم فليس هناك فاقة تعادل فاقة العاطلين عن العمل في الأحياء القصديرية وفي المدن المقصدرة، والذين لا يملكون حتى فرصة استجداء حشائش وأعشاب الأرض الريفية. ولم يتم الانتقال من الاقتصاد المتأخر إلى اقتصاد متقدم ومستقل، ولكننا انتقلنا إلى اقتصاد متخلف تابع وقائم في موارده وتوازنه على الاستجداء والعون والصدقات الخارجية رغم عصرية مؤسساته الإنتاجية ووسائله. اقتصاد عاجز عن إيجاد أي استخدام عقلاني لوسائل إنتاجه ولقواه العاملة ولموقعه التجاري ولمصادره الطبيعية، اقتصاد هو التبذير عينه للموارد والوسائل والقوى المحلية والتبديد الدائم لها. أي ليس له من الاقتصاد إلا الاسم.

ليس تغيير العلاقات التقنية إذن ولا بناء المصانع الجديدة ولا أيضاً تغيير علاقات الملكية الحقوقية هو الذي يحدد نمو وتخلف اقتصاد قومي معين، ولكنْ قدرة هذا الاقتصاد على إرضاء الحاجات المادية والمعنوية للجماهير الواسعة. والاقتصاد لن يستطيع الوفاء بهذه الحاجات إلا على قاعدة أولى أساسية وضرورية لا اقتصادية: قاعدة سياسية. من هنا كل بحث في الاقتصاد والتخلف يتحول ويجب أن يبدأ من البحث في الدولة هذا البحث الذي لا يمكن أن يكون إلا بحثاً في الصراع الاجتماعي، في العلاقات الطبقية، في السلطة.

الفصل الرابع

من الانقلاب إلى الثورة

ليس الإخفاق العربي الراهن إخفاق الطبقة القائدة أو الأيديولوجية السائدة الإقطاعية أو الرأسمالية ولكنه إخفاق النظام الاجتماعي برمّته: بالطبقات التي يخلقها ويقوم عليها وبالطبقات الشعبية التي يبعدها ويستبعدها. إخفاق النظام الفكري الذي لا يخلق فقط الأيديولوجية التابعة والوعي الهزيل للهيئة المثقفة الموجهة ولكن أيضاً الأيديولوجية البديلة التي تبرر الخضوع والاستسلام، والتي تكون، وهي أيديولوجية معارضة، جزءاً مكملاً لا ينفصل عن أيديولوجية الجناح الحاكم: إنه إخفاق لنظام مسدود عاجز عن تقديم أي حل للمشاكل الكبرى للأمة وعن تقديم البديل الذاتي في الوقت نفسه: إن البديل لا يمكن أن يأتي لذلك إلا من خارج النظام، من الطبقات والفئات الاجتماعية والأفكار والقوى التي ظلت خارج النظام وقام النظام ذاته على استبعادها.

من هنا نشهد هذا الضياع العظيم الذي تعيشه الطبقة السائدة وطبقة المعارضة التي خلقتها هي ذاتها على مقياسها من الفئات الوسطى الحديثة. ومن هنا يبدو أيضاً تاريخ العرب منذ النهضة حتى الآن كسلسلة طويلة من الهزائم المتكررة وعودة مستمرة إلى نقطة الصفر: هزائم أمام التوسع الغربي الأول، وهزائم أمام قوات الاحتلال وهزائم أمام الاستيطان الصهيوني، وعلى صعيد تحقيق

التحرر الاقتصادي والسياسي والثقافي. وليس الانتقال اليوم من نزعة قومية متطرفة إلى الاستسلام الفعلي المدروس والمقاتل من أجله أمام الصهيونية الذي حضرت له وبررته، وليس ذلك من قبيل الصدفة، الهيئات الأكثر عصرية «ويسارية»، إلا البرهان الفاضح عن هذا الخط المنطقي الاستسلامي للفكر العربي السائد، والتجسيد العملي له. تغطية الهزائم بالانتصارات الكاذبة لا يمكن أن تخفي الحركة الجوهرية للتطور العربي حيث يبدو التاريخ كسلسلة طويلة من التقهقر المتواصل: من التبعية المتزايدة للغرب ومن التفكك المستمر للجماعة ومن التحلل الكامل للوعي والاعتماد المطلق على ثقافة الترجمة التي تعني النقل السطحي دون هضم ولا تمثل للنماذج الثقافية الغربية التي تمثل في حد ذاتها مجتمعاً شديد التقدم والإنتاجية والاستقرار.

ولأن المعارضة كانت تعكس المصالح العليا للطبقة السائدة ولمجتمع الأحرار جاء استلامها للسلطة في كل مرة وصلت إليها بالعنف وبالانقلاب مؤشراً إلى نهاية معارضتها وإلى بداية تدهورها المعنوي السياسي والمادي وتحولها إلى فئة كمبرادورية جديدة عميلة وقاعدة للنظام العالمي الدولي. هكذا كان مصير النخبة الأولى التي تسلمت السلطة بعد الاستقلال ضد البرجوازية العليا الضالعة في الغرب وقوات الاحتلال، ولم تكن هذه النخبة (الوطنية) إلا الوليد الشرعي، لكن العصري، للطبقة المالكة. وهكذا يظهر مستقبل النخبة الثانية اليوم التي خرجتها المدارس والجامعات والقطاعات العصرية السائدة على هامش النظام الطفيلي الحديث وكجزء منه.

في كل مرة يصل فيها النظام الراهن إلى مأزق عميق ويزداد ضغط الطبقات الشعبية يجد مجتمع الأحرار السائد، أي مجتمع النخبة بشتى فئاته الاجتماعية وهيئاته الفكرية، في تغيير الحصان، أي في إعادة ترتيب القوى الداخلية والحليفة على صعيد الدولة، حلاً

مؤقتاً لدحر مجتمع العبيد الذي يعيش خارج العصر وفي معزل عن تجديداته المادية والروحية. ولهذا كان كل تاريخ التحولات العربية هو تاريخ الانقلابات من داخل أجهزة الدولة إما بإعادة ترتيب مواقع أجهزة الدولة واحدها تجاه الآخر لصالح هذا الجناح السائد أو ذاك، أي بانقلاب يحقق التوازن الذي أخذت تفقده الدولة والطبقة السائدة ككل، أو بإعادة ترتيب مواقع الطبقات السائدة داخل المجتمع ككل بتغيير علاقات الملكية وإعادة ترتيب وراثة الامتيازات. ومن وراء ذلك كان يتكرس التقهقر الاجتماعي العام وإخفاق الحركات العشبية. لذلك أيضاً تبدو الحركة العربية مراوحة في المكان.

لكن بقدر ما مس الإخفاق اليوم الفئات السائدة بأجمعها يظهر مجتمع الأسياد فاقداً لكل سياسة بديلة وقيادة بديلة، ويبدو الانقلاب ذاته حلماً مستحيلاً ولا يظهر الحل إلا في نشوء عصر التصحيح الذي يقوم على تغيير قمة النظام، أي الفرد الحاكم المطلق، ويضمن لهذا النظام استمرار الديكتاتورية والحكم المطلق. وهذا يفسر اليوم الذبول السريع للأيديولوجية القومية وشعاراتها التي عبّرت عن فترة تاريخية من أزمة النظام الطفيلي العربي وانتهاء عصر الانقلابات الكبرى في مواقع الفئات المختلفة من الطبقة السائدة. إن نقطة التراجع الأخيرة للفئات الدنيا من الطبقة السائدة هي اليوم اشتراكية الدولة التي تقربها نظرياً من الشعب وتسمح لها من خلال الدعم الشعبي المنتظر أن تعيد قلب موازين القوى لصالحها في إطار مجموع النظام. وهكذا تنكبّ فئات كبيرة من البرجوازية الصغيرة اليوم على دراسة الماركسية دون أن تتخلى عن أوهامها البرجوازية الحقيقية ومسبقاتها الفكرية اللاشعبية والماقبل اشتراكية. ولهذا أيضاً يصبح الصراع ضد هذه النسخة المشوهة للماركسية العربية في طريق التكوين مهمة أولى وأساسية لخنق احتمال العودة من جديد إلى نقطة الصفر: إلى

ديكتاتورية مقنَّعة بشعارات شعبية ومدعمة باسم الدفاع عن مصالح العمال والفلاحين، هذه الديكتاتورية التي لن تكون بسبب ضعف المواقع الاجتماعية والاقتصادية للفئات الدنيا الحاكمة من البرجوازية الصغيرة المتمركسة إلا أكثر عنفاً وأشد دموية من كل ما شهده النظام الرأسمالي التابع حتى الآن.

ويكفي أن نلقي نظرة سريعة إلى الماركسية التي تصوغها وتبلورها هذه الفئات المضطهدة سياسياً اليوم. تحفظ البرجوازية الصغيرة الدنيا من الماركسية طابعها العنفي الذي طورته بعد ماركس تجارب خاصة ميّز مسيرتها ضعف البروليتاريا أو فناؤها في حروب التدخل والثورة، ورست السلطة فيها أخيراً على البرجوازية الصغيرة المتمركسة في جو الحصار والعداء الشديد الذي أحاطتها به الرأسمالية العالمية السائدة. وتحت شعار ديكتاتورية البروليتاريا التي وصفها ماركس بأنها ستكون أكثر ديمقراطية بكثير من ديمقراطية البرجوازية يمكن دون شك إلغاء كل شكل من أشكال الديمقراطية، وإسناد السلطة إلى حزب واحد يسوده هو ذاته شخص واحد، رجل ثقة أو سلطان.

ومسخ الديمقراطية السياسية إلى ديمقراطية اقتصادية تقليد كلاسيكي اليوم ينطوي في الحقيقة على بذرة إلغاء وإنكار الصراع الطبقي أساس فكر ماركس. فإنكار الديمقراطية السياسية يفترض التحول الفوري للدولة إلى دولة الشعب وزوال التناقضات بين الطبقات والمصالح الاجتماعية حتى فيما يتعلق بالتناقضات الودية أو التناحرية بين الفئات المختلفة المكونة للشعب. ومفهوم ديكتاتورية البروليتاريا لدى ماركس كان يعني فعلياً العكس تماماً: أي الاعتراف باستمرار الصراع الطبقي الذي يميّز السلطة البروليتارية عن السلطة البرجوازية: إن البروليتاريا تفصح عن جوهر سلطتها وعن فكرتها عن

الدولة ولا تدعي أن ديمقراطيتها السياسية، رغم أنها أعمق من الديمقراطية البرجوازية حتى في شكليتها، ديمقراطية مطلقة ونهائية بل هي أيضاً مرحلة تتضمن القسر، الموجّه هنا وجهةً أخرى، ولا يمكن أن تزول إلا بزوال الطبقات حيث تزول أيضاً الدولة أداة القسر.

لا يمكن أن تزول الحياة السياسية قبل أن تزول الطبقات. والديكتاتورية هي الإلغاء اللاشرعي للحياة السياسية. وليس إذن من قبيل الصدفة التوجه السريع على هذا الصعيد للفئات البرجوازية الصغيرة إلى ماركسية أصبحت رديفاً للديكتاتورية والشدة والحكم المطلق المستمر والمستقر والسلطنة المستنيرة حتى ليبدو كما لو أن مصير الفكر العربي كله هو أن يتحول إلى فكر ماركسي كما يشير إلى ذلك بحق دون أن يكشف عن مضمونه عبدالله العروي. فبهذه الديكتاتورية التي تجد تبريرها في نظرية مشتقة من أيديولوجية تعكس المصالح الأكثر تقدمية وشعبية في المجتمع، تضمن الفئات الأقلية الضعيفة اقتصادياً وسياسياً والمعزولة عن المصالح الكبرى والواسعة لأغلب الجماهير، احتكار السلطة السياسية والاحتفاظ بها بالعنف المحض وبالأحكام العرفية وبالأجهزة الأكثر تطوراً للمخابرات والأمن السياسي وبتحويل الساحة الفكرية إلى ساحة دعائية مباشرة للوعظ الديني ولغسيل الدماغ. وليست هذه الصورة لديكتاتورية البروليتاريا إلا صورة النظام القائم معكوسة في ذهن فئة اجتماعية مبعدة عن السلطة ومهانة من قبل أسيادها أنفسهم وأولياء نعمتها، والتي تبحث لنفسها عن مكان في عالم الكبار والمحترمين. هي لذلك مجرد تعميم للعنف يتطلبه ويقود إليه ويفسره الانتقام.

وهي تحفظ عن الماركسية الأجوبة الشكلية السريعة على التخلف الاقتصادي بهدف حل الأزمة المستعصية للنظام الاقتصادي الاجتماعي الراهن: تحقيق شروط التراكم السريع من أجل تطوير

الصناعة، أي باختصار الخطة الاقتصادية، ويكمن وراء هذا استمرار الوهم الاقتصادي السائد ذاته: تطوير القوى المنتجة كي يصبح الجميع في مستوى نموذج الحياة الاستهلاكي الطفيلي وكي يصبح من الممكن اللحاق بالركب العالمي والحضارة.

وتتجاهل «الماركسية» البرجوازية الصغيرة الرثة باستخفاف المسألة السياسية: مسألة الديمقراطية أي العلاقة بين الدولة والأفراد والطبقات وعلاقة السلطات على صعيد الدولة فيما بينها، أساس كل ديمقراطية نسبية، وضمانة تكوين سلطة معبرة عن مصالح الأغلبية وقادرة على تقديم بديل شرعي لها ضد فشلها أو تميزها واستقلالها عن الشعب، والخروج إذن من الحلقة المفرغة للانقلابات العسكرية وحل الصراعات الاجتماعية بالعنف والقمع والقهر وعن طريق تفجر الأزمات.

كما تتجاهل بغباء المسائل الثقافية الكبرى للصراع الاجتماعي: التراث ومشكلة الاستلاب الفكري والاجتماعي والحضاري والإنساني. إنها تنكر وتنفي كل ما يشكل قاعدة أولية لتكوين الوعي الاجتماعي والعقل الحي وما يعطي معنى للتاريخ وبالتالي للهوية القومية، وتنتهي بذلك إلى اقتصادوية منحطة تقنية لا جسد ولا روح. باختصار تتجاهل «الماركسية» العربية جوهر الماركسية الاجتماعي كي لا تحتفظ منها إلا بغلافها السطحي وقشرتها التقنوية: التقنية في ذاتها كمعبود أول (القوى المنتجة المفهومة هي ذاتها كقوى تقنية وتكنولوجيا) والتقنية لذاتها، أي موازيها السياسي: الحزب الديكتاتوري الواحد الذي يقود الدولة ويحتكر السلطة ويؤمن الاستقرار باسم الشعب والعمال والفلاحين، ويعلّم ويرقّي ويرفع ويضع وليس مثله شيء في النظام الإقطاعي ولا في النظام الرأسمالي وهو يحيي ويميت. والتقنية في ذاتها ولذاتها: العلم والوعي العلمي

والأيديولوجية العلمية التي تمكِّن من كل شيء وتفسِّر إخفاق كل شيء، تحق الحق وتزهق الباطل. فإذا فشل العرب أو هذا الحزب أو ذاك فلأنهم لم يدركوا النظرية الحق وعلم الكتاب، وإذا أرادوا النصر فالطريق واضح وسهل وما يغشاها إلا المتقون.

وماركس على حق دون شك عندما يؤكد أن كل فلسفة مادية ميكانيكية تنتهي بالضرورة إلى فلسفة مثالية، فكل مسخ يحمل لا محالة وجهين. لا تقدم هذه النسخة الممسوخة من الماركسية (ودون شك يجب في فترة أخرى مناقشة لماذا تعطي الماركسية أيضاً فرصة مسخها) أي حل للمسائل الكبرى الاجتماعية: السياسية التي تساعد على تجاوز التناقض الكامن في كل سلطة بين وحدة الدولة وهيمنة فريق اجتماعي معيّن عليها وبين المصالح المتعددة والمتناقضة التي ينطوي عليها كل مجتمع بما في ذلك المصالح الشعبية ذاتها: كيف يمكن لفئة أن تحكم باسم المجموع وتحتكر السلطة القسرية دون أن تحوّل هذه السلطة إلى أداة لخدمة مصالحها الخاصة الجزئية؛ أو الثقافية التي يمكن تلخيصها في حل التناقض بين بناء ثقافة حديثة تستجيب لمتطلبات التطور الاجتماعي والتقني دون التفريط بالهوية القومية، أي تجاوز الثقافة القديمة التقليدية دون نفي الوحدة الثقافية التي تجعل من شعب من الشعوب متميّزاً عن غيره وقادراً على إدراك مصالحه ككل في إطار الصراع الدولي غير المتكافئ. إذ لو فَقَد شعب من الشعوب وحدته الثقافية فَقَد تاريخه وأصبح من السهل هضمه ومكّن ذلك للقوى الكبرى أن تسيطر عليه وتستخدمه لحل مشاكلها الداخلية مع شعوبها. وأخيراً تفقد الماركسية العربية سيطرتها على المسألة الأولى التي تجعل منها محور اهتمامها: المسألة الاقتصادية. ذلك أنه بدون حل المسائل السياسية والثقافية التي تحدثنا عنها لا يصبح من المستحيل فقط تأمين نظام مستقر منسجم قادر على مواجهة

الضغوط الامبريالية (هذا عندما تسمح الجيوش الحمراء باستلام السلطة) ولكن قبل ذلك تأمين قاعدة شعبية وحلف اجتماعي سياسي قادر على قلب النظام القديم واستلام السلطة: الشرط الأول لتطبيق الاقتصادية الميكانيكية التقنوية. لذلك لا يمكن لهذه الاقتصادوية أن تكون إلا أيديولوجية ثورة المقاهي وثرثرة ثوروية للفئات الرثة والمظلومة من البرجوازية الصغيرة المتغربة.

ودليل الفشل المضاعف للأيديولوجية البرجوازية الإصلاحية ثم تلك الثوروية البرجوازية الصغيرة حليفتها وقفاها هو أننا ما زلنا اليوم منذ قرنين على الأقل نطرح المسائل نفسها والمشكلات ذاتها التي طرحت منذ مطلع التدخل الاستعماري دون أن نجد لها حلاً في إطار المفاهيم والمقولات والمنهجيات السائدة بشكليها الإصلاحي الليبرالي والاشتراكوي القيصري. إنها إدانة للمثقفين ولفكرهم، وإهانة لهم، ونقض لشرعية وجود هيئة مثقفة تستحق فعلاً هذا الاسم. فحل هذه المسائل السياسية والثقافية النهائي ليس نظرياً ولكنه عملي: الممارسة الشعبية أي توحيد الشعب فعلاً لا نظرياً. وكل ثقافة وفكر ونضال اقتصادي اليوم لا يمكن إلا أن يكون انتقالياً ومؤقتاً يحدده ويشرطه الهدف الأول الاجتماعي المذكور الذي بقدر ما يتحقق ويحقق سلطة شعبية فعلية يخلق الشروط الموضوعية لحل المسائل الثقافية القومية والسياسية (علاقة الدولة بالسلطة ونوع السلطة وأشكال توزيعها وممارستها) والاقتصادية. كل فكر هو بالضرورة اليوم التزام وفكر عملي واستراتيجي وانتقالي ولا يمكن أن يكون غير ذلك حتى لو هرب إلى الفلسفة المطلقة والمبادئ الكونية. لكل حقيقة ظرف اجتماعي والظرف الاجتماعي العربي الراهن يفترض حقائق مؤقتة نضالية وعملية وتضحية الفكر لا فكر التضحية: يفترض أن يتحول إلى نقد كلي وشامل أي تقويم.

لا يتحدد التحرر العقلي إذن بنقل المفاهيم العلمية وتبنّي العلوم المختلفة الطبيعية أو الإنسانية ولكن بنمو القاعدة الموضوعية لكل علم: الوعي والثقافة التي ما هي إلا مواصلة اجتماعية، عبر تحويل الطبيعة والعمل، أو مباشرة بين أفراد ينتمون إلى المجتمع نفسه، ويطرحون المشاكل ذاتها التي يتوقف على حلها مستقبل وحدة الجماعة ووجودها. وليس التحرر السياسي هو مجرد بناء للدولة أو الجمهورية، ولكنه يقوم بالدرجة الأولى على العلاقة داخل الدولة الجمهورية أو الملكية بين الطبقة الحاكمة وبين الشعب المكون من المنتجين. ولا يمكن للدولة أن تستقل وتتحول إلى أداة لتنظيم الصراع الاجتماعي وتمثيله وتوحيد الأمة وأن تصبح ديمقراطية بالفعل إلا عندما يصبح من الممكن أن تسود المصالح المادية للأغلبية، أي أن ينهار الطابع القهري للسلطة وسيطرة الأقلية المالكة عليها ويحل محله الاعتراف المتبادل بسلطة الأغلبية السياسية. هكذا فقط تنشأ دولة ديمقراطية وينشأ صعيد سياسي متميّز وينتهي عصر الحرب المعلنة والخفية، عصر القهر والقوة في العلاقات الاجتماعية كي لا يبقى إلا عصر السياسة: أي الصراع الاجتماعي المشروع الذي يجد حله في هيمنة مصالح الأغلبية. وكل دولة تمثل مصالح الأقلية لا يمكن إلا أن تكون مطلقة وقمعية وديكتاتورية، والعكس كذلك صحيح: كل دولة مطلقة ديكتاتورية تنمي وتطور مصالح أقلية وطبقة جديدة متميّزة. إن احتكار الفائض الاجتماعي من قبل فئة محدودة يقود إلى احتكار السلطة ويلغي كل أساس موضوعي للسياسة والديمقراطية وينتهي بإعلان الأحكام العرفية. وكل احتكار للسلطة حتى لو تم من قِبل ممثلين فعليين للشعب يخلق القاعدة الموضوعية لاحتكار الفائض الاجتماعي من قِبل فئة أقلية متنفذة.

والذي يحدد التنمية ليس العلاقة بين الرأسمال والعمل (أي

التقنية) وهي الأيديولوجية السائدة منذ عصر النهضة ولكن العلاقة بين المصالح الاجتماعية التي تتحكم بتوزيع عوامل الإنتاج المختلفة من عمل ورأسمال. وهي تحدد إذن في كل مجتمع حسب ظروفه المادية والفكرية نموذج التقنية الملائم له.

هذه هي شروط الثورة الاجتماعية والتغيير الفعلي. بالمقابل، ليست العودة إلى الإسلام (أي عودة؟) هي التي تقود إلى تحرر الفكر من الهيمنة الأيديولوجية الغربية الرأسمالية الاستلابية وتؤدي إلى الازدهار الثقافي وتكوين النخبة المثقفة المرتبطة بشعبها، ولكن التحرر العقلي والازدهار الثقافي وتكوين نخبة مثقفة قومية هو الذي يمكن من العودة إلى الإسلام لربط الماضي بالحاضر وربط الحديث بالقديم والشعب بالفئات والعناصر الثورية والوطنية. وليس ذلك من أجل التوفيق الشكلي بين العلم والإيمان، أي الرجوع إلى إشكالية الإصلاح المتجاوزة، ولكن من أجل بناء قاعدة كل علم وفن وثقافة: توحيد الشعب والهيئة المثقفة وتكوين الحلف السياسي التاريخي الضروري لكل تغيير جذري مادي يفترضه العلم وتتطلبه انطلاقة الثقافة.

وفي هذه العودة لا تستطيع المفاهيم التقليدية ولا المفاهيم العصرية المنتمية إلى عالم غربي متميّز أن تقدم إطاراً معرفياً فعّالاً ومنسجماً وناجعاً للممارسة العربية الثورية، ولكن هذه العودة بما هي أولاً ممارسة، أي تقرب واندماج بالشعب هي قاعدة خلق وتكوين إطار معرفي جديد، مفاهيم جديدة وأفكار جديدة تعكس عمق وفعالية الحلف الجديد وتجيب على مسائل تقويته وتدعيمه ونجاحه.

يجب أن لا يكون لدينا إذن أوهام حول توفيقية سطحية أو عميقة ممكنة بين الماضي والحاضر في هذا المجال على الصعيد النظري. إن الحلف الفكري يعني احتفاظ كل نظام فكري بنفسه حتى يخرج من

الوحدة الجديدة، العملية السياسية، نظام جديد من الأفكار والعقائد والقِيم. والحصيلة الوحيدة لهذه الممارسة هي إيجاد الظروف الموضوعية لتغيير الواقع المادي أولاً، ولتطوير الفكر النقدي ضد الفكر الامتثالي الممالئ والاجتراري الغربي والشرقي، فكر الكشف العقلي لا النقل التقليدي أو الترجمة الحديثة، فكر البحث والاجتهاد والتوقع والجرأة على التفكير وخرق الكليشات والمغامرة النظرية لا فكر الجمود والترداد والقناعة والاكتفاء والتحجر المذهبي القديم والحديث والتقوقع والرضى الذاتي.

وليست العودة إلى الخلافة، إلى السلطة المطلقة التقليدية هي التي ستُغيِّر من سيطرة السلطة المطلقة الحديثة، ولكن نقد كل سلطة وإبراز العلاقة بين شكلها وطبيعة تمثيلية الدولة هو الذي يبيِّن إلى أي حد لا يكفي استبدال السلطنة العربية العثمانية بالجمهورية، أي تغيير شكل الدولة وشكل احتكار السلطة حتى يتم الانتقال من الاستبداد إلى الحرية كما كان يفكِّر كُتّاب النهضة، ولكن كي تتحول السلطنة إلى إطار للحرية، وكي لا تتحول الجمهورية إلى ملكية شبه وراثية في ثياب عصرية يجب أن تكون السلطة معبرة فعلاً لا عن طبقة واحدة ولكن عن الأمة، أي عن مجموع الطبقات التي تكوّنها، وتزداد حريتها الداخلية والخارجية بقدر ما تهيمن مصالح الأغلبية عليها. وعندئذ نفهم معنى القول: عدلت فأمنت. وهكذا لا يصبح الصراع الطبقي وسيلة لتحطيم الأمة وتقسيمها إلى شعوب وقبائل وطوائف، ولكنه يتحول بالعكس إلى محرك للتاريخ وإلى قاعدة لتوحيد الأمة وتغليب مصالح الأغلبية. وبقدر ما تسمح السلطة بالصراع الحر وبحريّة جميع الفئات والطبقات الاجتماعية في هذا الصراع، أي بقدر ما تكون حيادية فعلاً تقود إلى تغليب المصالح العليا لمجموع الأمة على مصالح الأقلية وإلى وحدة الأمة وازدهار حياتها.

وهنا أيضاً يجب أن لا يكون لدينا أوهام كبيرة. ليس هناك دولة تعبّر كلياً عن مصالح المجموع ولكنها بقدر ما تعكس مصالح الأغلبية تخدم على المدى الطويل المصالح العليا للأقلية التي تستطيع بذلك فقط أن تحتفظ بالسلطة السياسية وبالقيادة. إن الدولة ـ الطبقة هي نفي للأمة مهما كان شكل الطبقة الحاكمة. وعندما يكون هناك دولة فلأن الطبقات ما زالت موجودة، وإذا لم يكن من الممكن إلغاء الدولة مباشرة فلأن الشروط السياسية والاقتصادية لا بد أن تتغيّر قبل ذلك. لا يمكن أن نؤمن بضرورة وجود الدولة، حتى مؤقتاً، وبعدم وجود مصالح اجتماعية متعارضة لم يحن الوقت بعد، أو لم تسمح الظروف الاجتماعية بعد بإلغائها. فإذا زال التعارض بين المصالح الاجتماعية الفعلية التي يستند إليها كل نظام الإنتاج الراهن وتقوم عليها إذن كل وحدة الجماعة وحركتها وحياتها، زالت الدولة، ولن نكون عندئذ بحاجة إلى الحديث عن دولة ديمقراطية أو غير ديمقراطية. إن الدولة الديمقراطية بقدر ما تعكس المصالح العليا للأمة تقود بالضرورة إلى إلغاء ذاتها كعملية إنتاج وتحقيق للقسر والقمع، وتتحول إلى إدارة للأشياء لا للبشر وتفقد آلية إعادة إنتاجها الخاص. ولهذا فإن النضال من أجل الديمقراطية أي من أجل مؤسسات ونظام سياسي يسمح بسيادة متعاظمة لمصلحة وسلطة الأغلبية هو نضال من أجل إلغاء الطبقات. وكل زوال للفروق بين الطبقات ينعكس حتماً على صعيد الدولة ويجد ترجمته في ذبول وتدهور طابعهما القمعي. لأن زوال الطبقات يعني زوال المجتمع السياسي ذاته كي لا يبقى إلا المجتمع المدني الذي ينظم نفسه بنفسه. ولهذا كل ثورة حقيقية هي بالضرورة ثورة من أجل الحرية: ثورة سياسية.

لا تُعبّر الأحزاب العربية الراهنة عن الطبقات الموجودة فعلاً في المجتمع بالتساوي، ولكنها تعكس تمايزات وانقسامات طبقة واحدة

سائدة تحتكر الساحة السياسية: التمثيل، هي الطبقة ـ النخبة. لذلك كل تقدم سياسي جديد يجب أن يستند إلى ربط أعمق بين النقابات والأحزاب، دون أن يعني ذلك العودة إلى نظام الطوائف ـ الأصناف الذي يعكس الشكل الخاص لترابط الصعيد الاقتصادي بالصعيد السياسي في النمط الإنتاجي القديم. فنظام الطوائف لا يمكن أن يشكل مخرجاً من المصادرة السياسية التي تتميّز بها الساحة السياسية العربية، مصادرة النخبة لحق التمثيل، ولكن العودة المؤقتة إلى تأكيد النقابية هي التي ستسمح بنمو أشكال تمثيلية جديدة من قلب الطبقات المنتجة وتعيد للطبقات الشعبية قاعدة تفتّحها السياسي دون مصادرة سياسية وفكرية. ليس نظام الحزب أو نظام النقابة كنظام هو الذي يشكّل أساس الخروج من الركود السياسي والديكتاتورية، ولكن بقدر اندماجهما يمكن ظهور تشكيلات اجتماعية تُعيد صهر الساحة السياسية على أسس جديدة وتفتح حقل الصراع الاجتماعي المغلق الذي يقوم عليه توازن النظام الراهن وتخلق ساحة جديدة تهيمن عليها القوى الشعبية. عندئذ ستتغيّر كل معالم اللعبة السياسية وسيتحول النزاع والمماحكة الدائرين في حلقة مفرغة إلى صراع فعلي يعكس حقيقة المصالح والقوى القائمة في الميدان.

وليست العودة إلى اقتصاد الكفاف، الاقتصاد التقليدي القائم على إنتاج القِيم الاستعمالية لا القِيم التبادلية هو الذي سيحل الأزمة الاقتصادية التي خلقها اقتصاد السوق بقدر ما كان قاعدة للتبعية والتبادل اللامتكافئ وتكوّن طبقة طفيلية مرتبطة بالخارج، ولكن العودة إلى إنتاج القِيم الاستعمالية ضرورية اليوم كي يمكن تحطيم آلية التطور الطفيلي القائم على تراكم رأس المال النقدي أو الريعي، وخلق آلية جديدة لاقتصادٍ يوجهه مبدأ إشباع الحاجات المادية للجماهير. وهذا المبدأ إذا أصبح قاعدة للتنمية الاقتصادية لا يمكن إلا أن يقود إلى

تطور الحاجات الاجتماعية وليس الربح أو الريعية أو المردودية الاقتصادية. إن أولوية تلبية الحاجات المادية للشعب هي التي تستطيع أن تؤمن التقدم والازدهار المادي والروحي للجماعة بقدر ما تصبح قاعدة لتوجيه الاستهلاك وأداة للسيطرة على الرأسمال الذي يصبح هو أيضاً رأسمالاً اجتماعياً ويُفقد الطبقة الطفيلية السلاح الأول الذي تقوم عليه سلطتها ويقوم عليه بالتالي نمو اقتصاد الكماليات. وهنا أيضاً لا يلغي مبدأ تلبية الحاجات المادية وهيمنة الاقتصاد الاستعمالي الملكية الفردية بالرغم من أنه يخلق الشروط الموضوعية لإلغائها، لكن هذا الإلغاء يخضع لشروط سياسية واقتصادية يفترض تحقيقها نضال طويل لتغيير ميزان القوى داخل المجتمع وداخل المؤسسات الإنتاجية وعلى صعيد توجيه الاستثمارات وتوزيع الدخول حيث تجد الملكية الخاصة نفسها في آخر المطاف بدون موضوع، وتزول من تلقاء ذاتها قبل أن يشرع المجتمع ذاته قوانين تصفيتها. فلا الملكية الخاصة ولا ملكية الدولة هي التي تحدد توجه الإنتاج وإن كانت تترجم شكل توزيع الاستثمارات والدخول في الاقتصاد الرأسمالي وتعكس هيمنة اقتصاد الكماليات وقيادته. إن التملك الفعلي للفائض الاقتصادي أي توزيع المداخيل، الأجور والأرباح، هو الذي يحدد أشكال الملكية الحقوقية لوسائل الإنتاج، وبقدر ما تتطور القطاعات الإنتاجية في خدمة اقتصاد الحاجات ضد اقتصاد الكماليات تفقد الملكية الخاصة كشكل للاستملاك السياسي وليس الشخصي لوسائل الإنتاج أهميتها ووزنها وتميل إلى التلاشي والذبول.

لكن هنا أيضاً يجب أن لا يكون لدينا أوهام حول توجه الملكية الخاصة التي هي أساساً في النظام الرأسمالي ملكية الرأسمال. فالرأسمال يبحث بطبيعته عن الربح والتراكم من أجل التراكم لا عن إرضاء الحاجات الأساسية للشعب. ويزيد من ذلك هنا ارتباطه

العضوي السياسي والفكري والاقتصادي بالرأسمالية المسيطرة الغربية. لكن إلغاء الرأسمال لا يمكن أن يتحقق إلا عندما يصبح العمل والقِيم الاستعمالية مسيطرين في العملية الإنتاجية. أي عندما يتم إحداث تغييرات جذرية على الصعيد السياسي تسمح بإخضاع الاقتصاد فعلياً لتلبية الحاجات الجماعية، ومع تطور إمكانات تحرر الشغيلة وسيطرتها الفعلية على الاقتصاد ومع تغيُّر حقيقي في طبيعة الدولة والسلطة يعكس تدهور القمع الطبقي وتوسع الديمقراطية. ومن أجل ذلك يجب شن نضال طويل المدى سياسي وفكري واقتصادي حتى يتم قلب العلاقات الراهنة قلباً حاسماً ونهائياً.

ثلاثة أوهام أيديولوجية ميّزت التاريخ العربي الحديث المسمى عصر النهضة وترجمته على الصعيد النظري في ثلاث استراتيجيات اجتماعية: تحرير العقل من النقل ووسيلته التعليم، وبناء الأمة والجماعة الوطنية وأداتهما الدولة الحديثة، وتحقيق التطور الاقتصادي والتنمية، وطريقهما استيراد التقنية. فقد ظهر العلم والدولة والتقنية كمرتكزات أولى تُجسِّد الأساس الظاهري للتقدم الغربي العظيم. والمفروض دراسة الشروط الاجتماعية التي جعلت العلم والدولة القومية والتقدم الصناعي ممكنة في الغرب وحولت التعليم في الشرق العربي إلى دين جديد للخاصة لا بحث ولا إنتاج عملياً ولا ربط للماضي والحاضر ولا تربية ولا علم. فأصبح منبعاً للاستلاب الروحي وتفتت العقل والثقافة وانفصال الهيئة المثقفة عن المجتمع. وهذا يفسر لماذا يشجع الفكر العربي التحديثي الاستسلام للغرب ويقود إليه في مرحلة النضال ضد التسلط الاستعماري كما ضد التوسع الصهيوني اليوم حيث تظهر بوادر الاستسلام لدى النخبة الحديثة التي تريد أن تقنع الشعب بخطر النزعة القومية المتطرفة ضد الصهيونية وتحضر لاستسلام الأنظمة.

إن فشل السياسة الثقافية للنهضة يُجسِّده اليوم هذا الانشقاق المطلق بين ثقافتين وعصرين ثقافيين وحضارتين وأمتين، أمة تقليدية تعيش على الماضي وأمة حديثة تعيش على حاضر هش قلق ولا آفاق له يدفعها إلى الالتحاق أكثر فأكثر عملياً بالغرب والشعور بمشاعره والتحول إلى أداة سيطرته في وجه الأغلبية المتجمدة والمتراجعة أكثر فأكثر إلى مواقع تقليدية. وهذا ما يفسر لماذا يتحول التعليم والتربية الحديثة إلى تقليد جديد ونقل هزلي وشكلي ورثّ للنماذج الثقافية وأنماط الحياة الأوروبية ويعطي للطبقة السائدة الأساس الفكري الموضوعي لتدعيم هيمنتها والاحتفاظ بسلطتها، دون أن يقدم أي مظهر من مظاهر الحيوية والروح النقدية العظيمة التي تميِّز الفكر الغربي؛ أي لماذا بقي فكراً امتثالياً يجتر الغرب ويُعيد ترجمته بشكل هزلي.

أما الوهم الآخر فهو أن بناء الدولة الحديثة في بنيتها البيروقراطية وأيديولوجيتها العلمانية، أي بناء النظام السياسي الحديث الذي يلخصه مفهوم تحديث الدولة، يفضي مباشرة وتلقائياً إلى إعادة تكوين الأمة وتوحيدها أي إلى تعميق اللحمة الوطنية. فإذا بالمؤسسات السياسية الحديثة تتحول إلى مؤسسات عشائرية تسيطر عليها الطبقات المالكة القديمة أو تحولها الطبقات الحديثة والنخبة الجديدة إلى أداة علمية متكاملة للحكم المطلق ولعزل واستبعاد الشعب. وكل ما حدث بالمقارنة مع الماضي هو إلغاء تعدد القوى والسلطات الجزئية التي كانت تسمح في المجتمع التقليدي بإمكانية تفجر الانتفاضات والثورات ضد الولاة والحكام الظالمين وتعطي للسلطان وظيفة الحكم بين الأرستقراطية والفلاحين، أما اليوم فالسلطان حر طليق لا يتعرض لا لضغط مادي ولا لضغط معنوي ديني وإنما يتحول ويحول الدولة إلى خادم مطيع لأصحاب النفوذ

والفعاليات الاقتصادية المحليين والخارجيين. وبدل أن تخضع الدولة إذن للشعب خضع الشعب للدولة التي أصبحت هي ذاتها أداة لتكوين طبقة متجددة باستمرار على قاعدة تقسيم العمل الرأسمالي الدولي، طبقة أكثر ظلماً وعدواناً وامتهاناً.

إن حل المسألة السياسية، أي العلاقة بين الحاكم والمحكوم غير ممكنة، وتطور الليبرالية الجديدة العربية بعد حرب أكتوبر وانهيارها السريع وتحولها إلى فاشية جديدة يبرهن على ذلك، إلا إذا تحققت في إطار الدولة المصالح الأساسية للأغلبية، الأمر الذي يسمح بديمقراطية سياسية على صعيد الدولة. ليست القضية تقنية ترتبط بشكل ونوعية المؤسسات ولكنها مسألة عملية تخص العلاقة بين مصالح الشعب المكوّن من المنتجين والطبقات المسيطرة على الوسائل المنتجة ولا تعكس الدولة ومؤسساتها إلا نوعية هذه العلاقة. ليست السلطة العلمانية أو الدهرية هي التي تخلق الأمة واللحمة الوطنية، وتفترض بالضرورة وجود الدستور الذي يؤسس للحرية وللحريات الجماعية والفردية. ولكن ثورة الحرية والدستور هي التي تؤسس لنشوء الدولة القومية. والفاشية ليست بحاجة إلى دستور بقدر ما أنها تعتمد في حل النزاعات الاجتماعية بين المصالح المتناقضة على العنف وحده، وهي حتى عندما تضع الدساتير من أجل احترام الشكل تحتقر حتى ما تضعه بيدها وتخرقه.

أما الحقبة المعاصرة فقد ابتدأت حيث انتهت أوهام الفئات السمسارية التقليدية، أي ابتدأت من وهم التكنولوجيا: تغيير التقنيات لتغيير المجتمع سياسياً وعقلياً. هنا تأخذ مسألة الأصالة والحداثة القديمة معناها الأعمق. فليست المؤسسة العلمية التربوية أو الدولة الزمنية هي الأساس ولكن إله المؤسسة التكنولوجية. وفي هذا المجال انتقلت الهيمنة الفلسفية من النظرية والفلسفة الليبرالية التي ميّزت

الحقبة الأولى إلى الفلسفة الماركسية التي كانت حتى لدى الفئات التي حاربت الماركسية بشدة إلى زمن قصير المصدر الوحيد للتبرير ومنبع الوحي والإلهام. سيبدو عصر التصنيع إذن عصراً ماركسياً في العالم العربي لكن القليل فقط من المثقفين الماركسيين لم ينغش بهذا الانتقال إلى الماركسية الذي كانت وظيفته الأساسية إيجاد نظرية لتبرير الديكتاتورية البيروقراطية وتعميق القطيعة بين اقتصاد الحاجات واقتصاد الكماليات. أي بناء وتوسيع القاعدة المادية لنشوء النخبة الحديثة. لذلك أيضاً سيكون ارتداد الفريق الحاكم عن هذا التيار بالسرعة ذاتها التي أتى بها إليه عندما كان بحاجة إلى بناء الأسس الأولية للحكم المطلق الجديد، مخيباً بذلك آمال أولئك الذين راهنوا في عجزهم التاريخي واستقالتهم الفكرية على تحول سهل، مسروق من التاريخ تقريباً، إلى الاشتراكية. وكان شعار التصنيع هو الغطاء النبيل لسياسة مضمونها الحقيقي هو إعادة توزيع الثروة الاجتماعية، من خلال إعادة هيكلة الاقتصاد بما يضمن تفوق مراكمة الثروة على تحسين شروط العمل، وأولوية الاستهلاك على تطوير الإنتاج. وهكذا ربط الفكر الاقتصادي العربي مسألة التصنيع مباشرة بقضية التبادل الدولي؛ أي بشروط خارجية، ولم يتعرض إلى شروطها الداخلية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. فالصناعة بقدر ما تسمح بتطوير الصادرات الصناعية يمكن أن تقلل من النهب الخارجي وأن تخلق بذلك فرصة إزالة الفروق بين الطبقات التي تفسر في هذه النظرية كنتيجة حتمية للنهب الخارجي ولإفقار الأمة ككل: الأمة البروليتارية. وكل الأدبيات الاقتصادية العربية دون استثناء ستعمق وتطور هذه الحجة ولن تتجاوزها. وستجد في نظرية التبادل اللامتكافئ إذن بعد النظرية الماركسية السياسية ضالتها المنشودة.

وستقدم هذه النظرية، الصحيحة على صعيد دراسة النمو

المتفاوت للرأسماليات القومية والتبادل الدولي، أيديولوجية طبقية من الطراز الأول لصالح الفئات الحاكمة في البلدان النامية عندما ستتحول إلى قاعدة لنظرية التخلف. لن يظهر التخلف عندئذ كنتيجة أولاً لأوضاع داخلية تميِّزها السيطرة السياسية لطبقة يقوم تجديد إنتاجها على التعامل والتبادل مع البلدان المتطورة ويفترض التبادل اللامتكافئ، ولكن كثمرة لأوضاع عالمية وظروف دولية مفروضة ولا يمكن التحكم بها. وهكذا يمكن للطبقات المسيطرة في العالم الثالث التي هي سبب البلاء أن تقدم لشعوبها برنامجاً جديداً هو قاعدة لتوسع التبعية والتبادل اللامتكافئ بقدر ما هو وسيلة لتعميق الاندماج الموسع في النظام الدولي: برنامج النضال من أجل نظام دولي جديد. وبذلك تكون قد أعفت نفسها منذ البداية من مسؤولياتها، ومن ضرورات العمل والتضحية لتغيير نماذج الإنتاج والاستهلاك معاً. ولأن التنمية بقيت قضية تكنولوجية ورأسمال، فقد ربطت مصيرها بالتبعية لمصادر التقنية ورأس المال، أي رهنت نفسها بالظروف الخارجية. وقادت إرادة التصنيع التي ترفض التضحيات الداخلية وتحملها لخصومها الخارجيين، إلى تبعية متزايدة واعتماد متفاقم على الخارج، ثم في النهاية إلى تفاهم السلطة المحلية مع الرأسمالية العالمية وخضوعها الكامل لها.

إن فك الارتباط العملي الفعلي مع الامبريالية لا يمكن أن يتم إلا من خلال منهجية تفترض أن الأوضاع المحلية هي المحدودة وأن الأوضاع الخارجية هي المساعدة. وهذا يعني أن التحول السياسي الداخلي أي قلب سلطة الطبقة التي تشكل قاعدة الهيمنة الاقتصادية الخارجية هو وحده الكفيل بإعادة تنظيم المجتمع المحلي بشكل يخرجه من الحلقة المفرغة للتبادل اللامتكافئ وبالتالي بتحويل النظام الاقتصادي الدولي. إن محورة المسألة حول التنمية المعتمدة على

الخارج يفترض توحيد الشعوب حول الطبقات السائدة في العالم الثالث ووضع مسألة القضاء على التخلف على مستوى الصراع الدولي وحده، وتجاهل مهام التحويل الداخلي والتغييرات الجذرية في بنية العلاقات الاجتماعية. ولا بد أن يؤدي ذلك إلى إنكار الصراع الاجتماعي، ومصدر التغيير الحقيقي في ميزان القوى الدولي، والانتظار حتى يتبدل من تلقاء نفسه.

إن برنامجاً ثورياً جديداً يفترض إيجاد قطيعة نهائية مع هذه الأوهام الثلاثة. أي يقوم على التنمية المتساوية لجميع الأفراد وعلى جميع الصعد لا على تنمية تخدم تكوين أقلية متعلمة ومسيسة ومحتكرة للفائض الاجتماعي. وهذا يتطلب تغييراً جذرياً في الأهداف وفي البنى. يجب عندئذ أن نفكر كيف نضع العلم في خدمة المجتمع والشعب، لا الشعب في خدمة العلم والمتعلمين. فاقتصاد النخبة يستدعي تعليماً نخبوياً وجهازاً هدفه اختيار العناصر الأذكى أي الأكثر استعداداً هنا لخيانة الشعب، للانتهازية والوصولية والاندماج بالطبقة الحاكمة والتكيف مع العصر الرأسمالي، وليس التكوين الفكري والعلمي والثقافي والمهني كحق من حقوق كل فرد من أفراد الشعب طفلاً كان أم كهلاً. والمطلوب هو تعليم يثمر العمل ويخدم تكوين كل اليد العاملة حسب حاجات التطوير المحلي لا التعليم الذي يقوم على خلق العناصر القليلة التي تحتاج إليها التكنولوجيا المستوردة، تعليم يحبذ الوحدة والاتحاد الفعلي أي تعليم قومي جدي لا تعليم يقسم المجتمع ويزرع الشقاق الذي لا مخرج منه، تعليم يعطي الأولوية للمدرسة الأساسية لا للجامعة، تعليم أخيراً للمنتجين لا للفئة التي تشكل عالة على المجتمع ولذلك تعليم مفتوح على جميع الطبقات وجميع الأجيال لا تعليماً لطبقة الأحرار ولجيل العبيد الجديد. تعليم يسمح للمجتمع بالاندماج في الحياة الاجتماعية

الاقتصادية والسياسية والثقافية ويكون قاعدة التحرر الديمقراطي ووحدة الأمة طبقات وأجيالاً، وتعليم منتج على المدى البعيد من خلال مساهمته في تحرير المجتمع لا تعليماً رأسمالياً يبحث عن المردود المباشر في تأمين الإطارات على حساب المنتجين الفعليين الأساسيين.

أما الدول التي يسودها أكثر فأكثر الوهم التكنولوجي والتي تحب أن تستورد أعلى التقنيات لتطوير اقتصاد الكماليات فهي ليست مضطرة فقط إلى إلغاء التعليم الأساسي والعام عملياً، ولكنها ستدفع أكثر من ذلك إلى الاعتماد المتزايد على التعليم الأجنبي لغة ومعاهد، وهذا التعليم ذاته سيفترض بنى جديدة يحددها تركيز الاستثمارات العلمية في تكوين نخبة قليلة خبيرة. ولن يكون هذا التعليم فقط أداة لزيادة الأمية لدى الأغلبية نظراً لتكاليفه البالغة ولكنه سيصبح أيضاً قاعدة لخلق نخبة غريبة قولاً وعملاً لا تجد قراراً واستقراراً إلا في الدول الغربية، وستزداد إذن مشكلة هجرة الخبرات المحلية الهاربة من بلدان تجنح أكثر فأكثر إلى التوحش والتدهور الثقافي والاجتماعي وتفقد كل حياة اجتماعية وسياسية سليمة. ولن تستطيع الإغراءات المادية عندئذ أن تعوض فقدان القِيم الإنسانية السياسية والفكرية والثقافية التي يجسدها المجتمع الشرقي المتدهور: مجتمع مدن الصفيح و«البراكات».

والأمر ذاته يمكن تعميمه على المسألة السياسية التي تبدو اليوم ثانوية بالنسبة للفكر العربي اليساري واليميني على حد سواء. فكل ديمقراطية وحديث عن الحرية السياسية يبدو علامة على التلوث بالمرض الليبرالي الذي يمثل النظرية السياسية الرأسمالية، فتظهر أيديولوجية الحزب الواحد ضرورة تاريخية بقدر ما أن الشعب يحتاج إلى طليعة تعوض عن جهله السياسي والفكري. وكل ديمقراطية تبدو

هنا كدعوة لليمين المجسد عادة بسيطرة الجناح الديني لاستلام السلطة.

وإذا وضع المرء بين الاختيارين: ديكتاتورية تقليدية دينية وأخرى عصرية فليس له إلا أن يختار العصرية دون شك، وبذلك تحل المسألة السياسية بحذفها كلياً. لكن كيف يمكن لحكومة تمثل التقدم والمصالح الاجتماعية العامة أن تخاف من الأقلية اليمينية إلى هذا الحد ولا تخاف الأقلية البرجوازية الحاكمة في الغرب من الأغلبية العمالية المظلومة فتدعم وتطور خلال قرون نظاماً سياسياً ليبرالياً ونيابياً تصول فيه وتجول كل القوى الاجتماعية بما فيها ممثلو الطبقات العمالية؟

أما الفكر العربي اليميني فيغض الطرف عن الديكتاتورية ويترك لليسار مهمة تبريرها، وهكذا يستطيع أن يظهر عندما تتغيّر الظروف في ثوب الحمل الديمقراطي الوديع. أي مهانة وأي ذل وانحطاط للفكر العربي السياسي وأي بؤس لحَمَلَة مشعل الأفكار؟ كيف يمكن للمرء أن ينقد الديمقراطية الليبرالية البرجوازية ويتهمها بالديكتاتورية الطبقية كي ينفي كل مبدأ ديمقراطي، بدل أن يناضل من أجل توسيع القاعدة التمثيلية والمباشرة للديمقراطية وذلك بإلغاء الشروط المادية الاقتصادية التي تجعل الديمقراطية الليبرالية محدودة وشكلية. وكيف يمكن لخلق الشروط الموضوعية لتعميق الديمقراطية أن يقود إلى إلغاء الديمقراطية التمثيلية بدل تطويرها حتى يمكن لكل فرد أن يعبِّر عن رأيه ومصالحه كعضو في مجتمع ويثور على وضعه. كيف يمكن للديمقراطية الشعبية أن تؤدي إلى خنق مبادرة القاعدة وتركز كل مبادرة في أيدي فئة محدودة، تضع نفسها فوق المجتمع في الوقت ذاته الذي تتحدث فيه باسم هذا المجتمع في كليته.

إن الديمقراطية الشعبية لا يمكن أن تُعبِّر عن نفسها إلا في

انطلاق مبادرات القاعدة الحرة على الصعيد السياسي في التنظيمات النقابية والسياسية الحرة وفي الصحافة والنشرات والجرائد المحلية وصحف الحائط وفي المجالس المحلية المنتخبة بحرية وفي قضاء مستقل لا خاضعاً للمخابرات. ولا يجب أن يكون ذلك جنة موعودة بل يمكن تحقيقه منذ اليوم مهما كانت أيديولوجية السلطة الخارجة من هذه المجالس ولونها. ومن الخطأ أن يظن أن الشعب يقاد إلى الجنة بالسلاسل حتى لو كان هناك بعض العناصر والأفراد الذين يجدون في تصفيد أنفسهم تحقيقاً لحريتهم القصوى. إن الحرية السياسية لا تتحقق بدون حرية اقتصادية، لكن الحرية السياسية أي سيادة رأي الأغلبية الذي لا يمكن إلا أن يعكس من حيث المبدأ، حتى لو اختل مؤقتاً لظرف من الظروف التاريخية، مصالح الأغلبية هي الطريق الوحيدة للحرية الاقتصادية، لأنها الضمانة الوحيدة والقاعدة الأساسية لقيام سلطة شعبية وتصفية الطفيليات الاجتماعية التي تتعيش على جسم المجتمع قبل الثورة، وبشكل خاص الطفيليات الأخطر التي تنشأ بعد الثورة وتبلعها لدى غياب السلطة الشعبية الفعلية. وإذا كان الشعب بطبيعته جاهلاً وعاجزاً وغشيماً وبليداً ولا حول له ولا قوة وكان بحاجة دائمة إلى مخلص ومنقذ في شخص فكرة أو حزب أو زعيم، وهذه النظرية متكاملة نخبوية لها أنبياؤها في النظريات الليبرالية والأرستقراطية، فليس هناك أي سبب للحديث عن ثورة شعبية أو بروليتارية، وإلا كانت الثورة عبارة عن تغيير نخبة قديمة فسدت بنخبة جديدة أكثر حيوية: وهذا فعلاً هو هدف النضال البرجوازي الصغير. إن الإيمان بأن رأي الجماعة هو الأصح وأن الشعب في مجموعه لا يمكن أن يكون إلا على حق، لأنه لا يمكن أن يسير إلا في وجهة الدفاع عن مصالحه وتأكيد سلطته هو المبرر الوحيد لتبنّي القضية الشعبية والنضال من أجلها، أي الالتحاق بصفوفه بالنسبة لمثقفين

وطنيين ومخلصين للمهمة التي يعيشون من أجلها: كشف وتدعيم الحقيقة والحق.

لقد ورثت النخبة العربية الحديثة إرثاً عظيم الفساد والأذى نتيجة لتأثرها بالنخبة والنظرية والليبرالية الغربية النخبوية في جوهرها. لكنها تحت تأثير الصراعات الجديدة والضغط الشعبي أعادت صياغة هذه النظرية في صورة جديدة وبثياب جديدة وضعت عليها ماركة تقدمية. هذه هي نظرية الطليعة. لكن الطليعة هنا لا تصبح وتبقى كذلك إلا بقدر ما تخلق فكرياً أي في الذهن وعملياً أي بالديكتاتورية، الشعب المؤخرة، ولا تظهر الطليعة عبقريتها وقيادتها إلا بقدر ما تعمل على أن يتعلم الشعب ويقنع بالتبعية والاستجداء والعمى الفكري والجهل بكل ما يتعلق بمصالحه اليومية المباشرة والسياسية العليا. العلاقة بين الطليعة والمؤخرة في الفكر التقدمي العربي تعكس العلاقة بين مجتمع الصفوة الحر: الاقتصادي والسياسي والفكري وبين مجتمع العبيد الشعبي. وهكذا يصبح الصراع الاجتماعي الفعلي هو الصراع بين فئات المجتمع الحر المختلفة على قيادة وقهر واستغلال الشعب، وكل من هذه القيادات يقود إلى التهلكة. ليس هناك طليعة تعلّم الشعب الحرية وإلا لم يكن هناك حرية على الإطلاق. فالحرية هي شكل الدفاع الأبسط والأدنى عن النفس شرط البقاء. وهي الإطار الذي يسمح لطبقة أو فرد أن يدافع عن مصالحه ويضمنها، وقد أدركت ذلك كل الأنظمة والدول القديمة التي اكتشفت وطبقت نظام السجون السياسية والمدنية.

كيف يمكن إذن للفكر العربي أن يصل بهذه السرعة إلى هاوية الفاشية التي أدركها بغض النظر عن الشعارات والفلسفات، كيف أمكن له أن يغوص إلى هذه الهوة المظلمة وأن يسقط في مستنقع تقديس الديكتاتورية باسم الطليعة وباسم ترتيب الظروف الموضوعية

الناضجة لتحرير الشعب؟ كيف أمكن للنظريات التحررية الليبرالية والمادية والتاريخية أن تهوي مع الطلائع البائسة إلى هذا الدرك من التناقض والتحلل والتفكك والعقم؟

كيف أمكن للأمة أن تحبل بمثل هذه المسوخ الفكرية وأن تحملها لعشرات السنين وتلد بها وتتحمل صورتها ومنظرها ونموها كل هذه الأعوام؟ كيف أمكن للإنسانية الإسلامية والغربية ولأدب الحرية والفخر والكرامة الجاهلي أن يتمخض عن هذه الأقزام؟

تبقى المسألة الجوهرية بالنسبة لكل تغيير هي المسألة السياسية. وموضوع كل سياسة هو الصراع على سلطة الدولة والصراع من أجلها. وهدفها خدمة المصالح الاجتماعية لهذه الطبقة أو تلك أو لهذا الحلف أو ذاك. ووسائلها هي توحيد القوى الاجتماعية التي تقوم مصالحها على قاعدة مشتركة وتفترض تغييراً مشتركاً للدولة وللإنتاج. وتتحول السلطة إلى عنف محض وسيطرة بالقوة عندما تخضع الدولة لمصالح أقلية اجتماعية وتنفي المصالح العليا للأمة بالضرورة. والصراع من أجل سلطة الدولة يفترض عندئذ الصراع من أجل إعادة تكوين هذه السلطة كسلطة سياسية ممثلة للأمة، أي تكوين حلف اجتماعي واسع يضم كل القوى الاجتماعية التي تقوم بوظيفة منتجة في المجتمع اقتصادية أو فكرية، عمالية وبرجوازية، ضد الطفيليات المتعيشة على حساب تدهور قواه وتقسيمه وتفتيته والتضحية بمصالحه القومية. وهذا يحدد إطار العمل من أجل الديمقراطية وتصفية الفئة الاجتماعية التي تحيا باغتصاب السلطة وإذلال الدولة والأمة. وهذا هدفٌ أول وشرط كل صراع اجتماعي: إنه الهدف القومي الذي تشترك في النضال من أجله كل القوى المضطهدة اقتصادياً أو سياسياً أو فكرياً. وبشكل خاص تلك التي تتعرض لاضطهاد متعدد الأشكال والألوان.

لكن الصراع من أجل هذه السلطة الوطنية الديمقراطية لن يثمر إن لم يتم في داخله وبموازاته خلق المحور الأساسي الذي يستطيع أن يشكِّل عموده الفقري وقوته الضاربة ويشد أزره ويعمق مجراه ويضمن سيره واستمراره أمام تردد الطبقات الوسطى والبرجوازية التي تميل اليوم بطبيعة تكوينها إلى الفاشية والتعامل مع السلطة السائدة المحلية والعالمية. هذا المحور هو الحلف السياسي الشعبي الذي يضم كل طبقات المنتجين (وليس من يدعي تمثيلهم) أي الأغلبية الشعبية من عمال وفلاحين وحرفيين وعاطلين وموظفين مسحوقين وكل المحرومين والمرميين خارج النظام والحضارة من الفئات التي لا حصر لها. وتوحيد هذه القوى الشعبية ليس معطى أولياً ولا بديهية بحد ذاته وإنما يتطلب عملاً سياسياً وفكرياً لا نهاية له حتى يمكن فعلاً تجاوز الانقسامات ذات الطابع الجغرافي الإقليمي أو الديني أو الفكري أو العشائري والاقتصادي أيضاً. والوصول إلى برنامج اجتماعي يوحِّد كل هذه القوى المتنافرة والتي ينجم تنافرها من السيطرة الراهنة للأقلية الطفيلية التي لم تبخل جهداً في زرع الشقاق، يقتضي نضالاً طويلاً وروحاً صبورة تتناقض مع الاستعجال البرجوازي الصغير للوثوب إلى سلطة الدولة. ويقتضي أيضاً التخلي عن الأوهام والترهات النظرية التي سيطرت على الفكر الإصلاحي العربي منذ عصر النهضة.

والمشكلة الجوهرية الحاسمة في كل نضال من هذا النوع ليست خلق البروليتاريا التي ستقوم بالثورة ولا الدعوة إلى خلقها بالتصنيع، ولا توعية الجماهير ولا تلقيحها بهذه النظرية أو تلك فالنظرية والطبقة لا تعمل ثورة. إن كل مجتمع يحمل بذور الثورة ما دام هناك تمييز طبقي وتناقض طبقي، ولكن هذه البذور تصبح قادرة على التفتح عندما يصبح إنتاج مصالح وحياة الأقلية السائدة في تناقض مع إنتاج مصالح

الأغلبية، أي عندما يقتضي وجود وبقاء الطبقة المسيطرة نفي وتدهور وزوال الأغلبية واستعبادها. والعبودية هي الشكل الأعلى لانحطاط كل نظام اجتماعي وإشارة إلى بداية انهياره.

وإذا أمكن للطبقات المسحوقة أن توحِّد صفوفها فإن الثورة ممكنة مهما كان مستوى تطور النظرية العلمية ومهما كانت الأيديولوجية الثورية القائدة ومهما كان مستوى تطور القوى المنتجة حتى لو كان المجتمع ما زال مجتمعاً رعوياً وسيلة إنتاجه الدواب والماعز. فالقبائل التي نهبت مراعيها أو سرقت مواشيها تتجمع وتتحد لتقتص من القبيلة الأقوى المعتدية. إن المشكلة الرئيسية لكل ثورة هي إذن توحيد القوى الشعبية، وهنا يصبح للأيديولوجية والنظرية والحزب دورها ومعناها. فوحدة الشعب تقتضي إخضاع مصالح الأجزاء إلى مصلحة كبرى واحدة أي إخضاع المصالح الاقتصادية المؤقتة والمباشرة إلى المصالح السياسية العليا أي الاقتصادية البعيدة التي تتضمن إلغاء الوضعية الطبقية ذاتها لطبقة من الطبقات المنتجة. والتوحيد يتطلَّب العمل الذهني لتجاوز المراتبية التي تخلقها الطبقة السائدة في قلب الشعب وجماهير المنتجين. وكل النشاط السياسي يتركز إذن في هذه القضية الجوهرية: تشكيل الأحلاف. وهي أولاً قضية سياسية وفكرية أي قائمة على تسوية حقيقية بين المصالح الشعبية المتنافرة منطلقة من الواقع القائم لتقسيم العمل وتوزيع القوى. ولا يمكن انتظار واقع جديد سيأتي من تلقاء ذاته مع تطور وسائل الإنتاج حتى نقيم الحلف الذي يعجبنا ويتفق مع النظرية التي تسيرنا. والتاريخ لا ينتظر حتى تتحقق هذه الشروط أو تلك أو تقوم البروليتاريا أو تنهزم الطبقة القائدة في حرب قومية، فعندما تتغيّر الظروف يكون الوضع السياسي والفكري ذاته قد تغيّر أيضاً وتغيّرت أشكال وتكتيكات العمل وأنواع الأحلاف الممكنة وطبيعة الثورة، وربما ذهبت إمكانية الثورة

دون أن تنشأ إمكانية جديدة قريبة. إذ إن استقرار الطبقة الحاكمة في السلطة يمكِّنها أيضاً من استغلال الدولة الفاشية من أجل تحطيم كل عناصر الوحدة والتضامن الشعبي وكي تعمق الفروق بين فئاته المختلفة وتخلق شبكة من العلاقات المتداخلة الفكرية والسياسية والاقتصادية تجعل مهمة توحيد الشعب وتنظيمه أكثر صعوبة، ويمكن أن تسير به إلى التشريد الكامل والنهائي وتلغي إمكانية الثورة والتحول إلى أمد غير مسمى.

وفترات الانحطاط التي عاشتها الشعوب الغربية في القرون الوسطى والعربية في القرون المنصرمة تقدم مثالاً غنياً في دروسه عن هذا الاحتمال. وهل يمكن فهم الإقطاع الأوروبي بدون هذه السيطرة المطلقة للأرستقراطية، عن طريق تقسيم الشعب من الفلاحين وإخضاعه من خلال تبعية أقنان كل إقطاعة لسيدهم وارتباطهم به، وتحويل الصراع الاجتماعي إلى صراع بين إقطاعات متعادية تضمن في تعاديها ونزاعاتها سلطة وبقاء الإقطاعيين على مستوى المجتمع ككل، وتؤدي إلى التدهور العام لكل التشكيلة الاجتماعية بالمقارنة مع التشكيلة الموازية للإقطاعية العربية التي كانت تستند في تطورها وازدهارها إلى سلطة مركزية حساسة لنضالات وتمردات فلاحين هم ذاتهم أحرار وتضع نفسها فوق طبقة الإقطاعيين الذين يمكن استبدالهم والتضحية بهم في كل مرة تصبح فيها سيطرتهم مطلقة ومتعارضة مع مصالح حفظ النظام ككل: أي الدولة والأمة؟ وهل من قبيل الصدفة أن الانحطاط العربي قد ترافق أولاً بخضوع الدولة والخليفة نهائياً للطبقة الطفيلية وفقدان الطبقة أو الهيئة العالمة من حملة الكتاب والقانون لحياديتها ووظيفتها المعدلة لبطش الدولة ولجم النزوعات الإقطاعية، ثم فيما بعد وكنتيجة لذلك تدهور السلطة المركزية وظهور الدول الإقطاعية الصغيرة القائمة على القوة والعنف المحض؟ وهل

من قبيل الصدفة أن كل إعادة للتوازن الاجتماعي والخروج من المأزق كان يقتضي ظهور الدولة المركزية التي تضع نفسها فوق الفئات الإقطاعية المتنفذة وتقودها وتوجهها كما كان يترافق بإحياء للعقيدة والدين: أي لميثاق قومي يضمن أن لا تنمو السلطة المطلقة للطبقة الإقطاعية لدرجة تمنع معها من نمو وبقاء القوى المنتجة البشرية والتقنية وتؤدي إلى التدهور الشامل وإلى الانحطاط؟

كل ديكتاتورية هي الشكل السياسي لصيانة وتعميق هيمنة مصالح أقلية اجتماعية، وهي تخلق الشروط الموضوعية للتقهقر والتفكك القومي. وكل ثورة شعبية هي لذلك أيضاً ثورة قومية في الوقت ذاته وتفترض حماية وصيانة الحلف الاجتماعي العريض الذي أبدعها، وهي تتحول إلى ثورة اشتراكية بقدر ما تتطور في اتجاه الديمقراطية الأوسع والأعمق وتتيح للشعب أن يبرز فيها ويحسن مواقعه السياسية والاقتصادية والفكرية. كل ثورة تبدأ بتغيير علاقات السلطة، ولا تشكل الاشتراكية كنظرية إلا تصوراً عاماً للاسترشاد به حول ما يمكن أن تكون عليه العلاقات الاقتصادية في المجتمع المقبل المعبِّر عن إرادة وسلطة الشعب. وهذا التغيير في علاقات السلطة هو ذاته شرط نمو النظرية والوعي وشرط تغيُّر اتجاه تطور الاقتصاد. وجوهر هذه النظرية لا يكمن في الحلول المقدمة للصناعة والزراعة ولا حتى للمسألة الثقافية وللعلم أو السياسة، فهذه كلها حلول ترتبط بمعطيات العصر والوضع السابق أو الراهن وبالظروف التاريخية المقبلة. إن جوهرها هو السير نحو مجتمع بلا طبقات أي بلا تمييز بين الأفراد، بلا ميراث للامتيازات وبلا امتيازات تخلق الميراث وتفترض الملكية: أي الإلغاء الدائم للتمايز الطبقي ولأداة تكريسه: مركزة السلطة والثروة في أيدي الأقلية.

والذين يريدون ثورة اشتراكية على مزاجهم وحسب الكتاب

والسنة والصورة التي حفظوها في مدارس الإطارات ينتظرون حتى تقوم المشاريع والمؤسسات الرأسمالية وتقوى البروليتاريا وتصبح أغلبية في المجتمع وتنخرط تحت علم النظرية العلمية وتطلق ثورتها البروليتارية مئة بالمئة، إذ إن نضال الطبقات الأخرى واضطهادها لا يحرك فيهم شيئاً، فقط البروليتاريا تستحق أن نموت من أجلها، البروليتاريا التي تعي دورها التاريخي وميزاتها الكبرى، أي تسلم رقبتها وقيادتها لسدنة الكعبة البروليتارية ومُنظِّريها.

إن النضال من أجل مجتمع عادل ليس نتاجاً رأسمالياً ولا يتعلق بانفجار تناقضات الرأسمالية، وليست الاشتراكية مرتبطة بتطور القوى المنتجة التي تسمح بوفرة في المنتجات وتمكِّن من التوزيع العادل. فكل مجتمع هو في الوقت ذاته مجتمع وفرة لو أعيد تنظيم قواه الإنتاجية بشكل يخدم الحاجات الاجتماعية المحددة تاريخياً واجتماعياً ومجتمع ندرة عندما تنظم قواه المنتجة بشكل يعمل على تنمية الكماليات التي لا يمكن تعميمها والتي تترجم وتعكس سلطة وتميِّز الطبقة السائدة. ومهما وصلت قوى الإنتاج إلى مرحلة عليا من تطورها في الإطار الرأسمالي فإن الإنتاج لن يكفي لكل الأفراد بالتساوي وإنما يتطور الإنتاج بشكل يعمق باستمرار التمايز بين إنتاج الحاجات الضرورية وإنتاج الكماليات لأنه يتطور على أساس طبقي. وكلما زاد إنتاج بعض السلع وأمكن تعميمها نمت الرأسمالية سلعاً جديدة أكثر كمالاً هي في حد ذاتها محرك التوسع الرأسمالي بسبب ندرتها واحتكارها وارتفاع ريعية الرأسمال في قطاع إنتاجها. والصراع في النظام الرأسمالي المركزي ليس على الضروريات وإنما على حاجات كمالية يمكن تعميمها كلما تطورت القوى المنتجة. والتوسع الاقتصادي يقوم على خلق حاجات جديدة دائمة أي إغناء نموذج الاستهلاك على مراحل وعلى درجات. لكن عندما يتطور الاقتصاد

بشكل يخدم بالدرجة الأولى كماليات لا يمكن إدخالها في نموذج الاستهلاك العام وتبقى حكراً على فئة محدودة فهذا لا يعكس التوسع الاقتصادي ولكن بالعكس الركود وتدهور نموذج الاستهلاك العام الجماهيري، ومهما تقدمت قوى الإنتاج وتطورت هنا فإنها لن تسمح بإمكانية تعميم الكماليات: أساس تطور نموذج الاستهلاك الغربي، وسيتجه نطاق ما هو حاجات إلى التقهقر، ذلك لأن قاعدة هذا النطاق هي الاستهلاك الشعبي. والنضال ضد التمايز الاجتماعي ليس وليد تطور القوى المنتجة أو النظام الرأسمالي، إنه محور نضال كل الشعوب منذ بدء التاريخ وهو مصدر إبداع الأفكار والمفاهيم الخاصة بالعدالة والإنسانية ورفض الظلم والتشجيع على مواجهة الاضطهاد والجور، وأساس الدعوة الأبدية إلى المساواة والأخوة والتعاون في جميع الأديان والعقائد وأساس نشوء كل الدول والحضارات بقدر ما أن ظلم والتسلط والجور وتفسّخ الطبقة القائدة هو سبب انهيارها وتدهورها وانحطاطها أو زوالها نهائياً. فعلاً، كما يقول ماركس، كلما ظهرت طبقة جديدة ادّعت أنها بداية العالم.

وهذا النضال ليس مجرد نضال بسيط ضد الطبقة السائدة المتفسخة ولكنه أيضاً نضال بين صفوف الشعب. وإذا لم يتم كسب المعركة على هذا الصعيد بعزل الفئات والتيارات المقسمة والمفتتة وتصفية النزاعات التي تقف عقبة في وجه تطور الحركة الشعبية فإن المعركة الثانية لن تكسب أبداً. وهنا يبرز الدور الإيجابي للعناصر القيادية الثورية بغض النظر عن أصولها الطبقية. لكن فقط بقدر ما تحتفظ القاعدة بحق نقد وتغيير القمة والقيادة على صعيد الأحزاب أولاً ثم على صعيد الدولة يصبح الانتقال التدريجي إلى سلطة شعبية ممكناً، وبقدر ذلك أيضاً يصبح من الممكن الانتقال من سلطة دولة مركزية قمعية إلى سلطات محلية إدارية ذات استقلالية وخاضعة مباشرة

للشعب والجماعة، ويتضاءل دور الدولة، ويتضاءل دور الصعيد السياسي التمثيلي كي لا تبقى إلا إرادة الجماعة المباشرة. لذلك كل حديث عن اشتراكية بدون ديمقراطية تمثيلية، وكل حديث عن اشتراكية سريعة وسهلة، مرتكزة على نقل الملكية أو سلطة حزب باسم الطبقة، يتفق مع مصالح تكوين طبقة جديدة أساسها الاستبداد بالسلطة والثروة. لا يمكن أن يكون هناك دولة اشتراكية بمعنى الكلمة، ولكن السلطة الشعبية بقدر ما تعبِّر عن سيطرة الجماعة في غالبيتها على الدولة وتبرز من خلال اتحاد أحزاب حرة أو مجتمعة في جبهة واسعة تصبح وسيلة إنهاء وإزالة الدولة كأداة قمع مستقلة. فوظيفة السلطة الشعبية وهدفها هو حل الدولة التدريجي كمؤسسة مستقلة متميّزة تمثيلية، والاستعاضة عنها، بقدر نمو السلطة الفكرية والاقتصادية للمنتجين أنفسهم في الصراع السياسي، بإدارات محلية للعاملين. إن الدولة والمؤسسة السياسية يجب، من أجل تجنب إمكانية مصادرة السلطة، أن تبقى دائماً في مهب ريح الجماعة، أن تكون عبدة السلطة التمثيلية المنتخبة لا غايتها، وعليها أن تخدم السلطة لا أن تستعبدها. عندئذ تتلاشى الدولة مع تلاشي السلطة المتميِّزة أي مع نمو سلطة الشعب في مؤسسات الإنتاج، والمحليات والقرى والأحياء والمدن ولن تتوسع الدولة وتتركز السلطة أكثر وتبتلع المجتمع: السياسة والاقتصاد والفكر وتصبح الإله المعبود للجماعة.

شكل الثورة وطبيعتها لا تحددهما نظرية نموذج جامع بل القوى الشعبية الحية القائمة فعلاً في الصراع مع السلطة. والذي يحدد صورة المستقبل ليس الفلسفة المجردة ولا التاريخ الماضي ولا علم المستقبل وإنما تطور ميزان القوى داخل الدولة ـ الثورة. لكن منذ الآن نعرف على الأقل المبادئ الكبرى للديمقراطية: أولوية الوعي على العقل والعقل على النقل، وهذا يعني أولاً على الصعيد الثقافي

تطوير التعليم الشامل لكل الأفراد والأجيال، التعليم القائم على تثمير العمل لا على الركض وراء الشهادة اللقب. التعليم الأساسي والقاعدي لا التعليم العالي والتعليم المرتبط بوحدات الإنتاج والممارسة لا التعليم الذي تموله وحدات الإنتاج لصالح بلدان ورأسمالية المركز.

وأولوية المجتمع على الدولة وإخضاع الدولة وإعادة تركيبها بشكل تترجم وتجسِّد وتدعم نمو السيطرة الشعبية على وسائل الإنتاج والثقافة. وتقود إلى تدهور مواقع الأجهزة المركزية للسلطة والقمع ثم إلى زوالها.

وأولوية إرضاء الحاجات على تكديس الثروات في الاقتصاد: وهذا ما يميِّز الاقتصاد الشعبي. وإذن أيضاً أولوية العمل على الرأسمال والاستخدام على التقنية. وكل الاقتصادات التي استطاعت أن تخرق إطار العجز والإفلاس والتبعية والتقهقر اعتمدت على هذه الأولويات. ويرتبط بذلك أسبقية تنمية الاستهلاك أي أيضاً وسائل إنتاجه، الشعبي على البرجوازي الكمالي، والمحلي على الخارجي وتكوين اليد العاملة على تكوين الإطارات والتكامل الصناعي الزراعي على التنمية المتفاوتة، والاندماج التكنولوجي على خلق الجزر التكنولوجية العالية والمتفوقة مقابل بقاء العمل الاجتماعي غير المستعمل والذي لا تستوعبه أي تقنية، وأولوية القِيم الاستعمالية على القِيم التبادلية، ثم أخيراً الإنتاج على الاستهلاك.

لكن هذا يعني التخلي النهائي عن حلم العيش حسب نموذج الحياة الغربية شكلاً ومضموناً الذي تفرضه علينا وتذكرنا به كل يوم وكل ساعة أجهزة الإعلام والسينما والتلفزة والصحافة والأدب والثقافة الرثة للمجتمع المتغرب والأزياء والأذواق والأفكار والأحلام البرجوازية للطبقة السائدة التابعة. وكل ذلك يفترض تطوير نمط حياة

شعبي ضد نمط الحياة الترفي والتعاون بدل النزاع والتنافس والعدوان. هذا يعني أيضاً الخلاص من اللذة المازوشية، لذة الإحباط الذي يولده الركض وراء نموذج حضاري مادي ومعنوي لا يمكن تقليده، والقبول بفكرة خلق نموذج قيمي جديد في العلاقات الاجتماعية التي ينميها وفي الأشكال المادية التي يتجسد فيها وينسجم مع إمكاناتنا وقدراتنا وآمالنا وطموح شعبنا. هل صحيح أن ليس هناك مشروب ممكن إلا الكوكاكولا؟ هل صحيح أن ليس هناك متعة إلا في التعلق البائس بالغرض المادي وحرمان الآخرين منه وفي عبادة الزي الجديد وفي الغش والسرقة وتكبير السيارة والمنزل وسحق الضعيف والمزاحمة والتنافس وعبادة السلطة والقهر؟ هل صحيح أن الآخر لا يمكن أن يكون إلا الجحيم وأن لذة الحياة هي في الانفراد والاحتكار والاقتتال والخبث والتفوق والصعود على جماجم الآخرين وليس في التعاون والتواصل ودعم الضعيف وإعانة العاجز ومشاركة الغير والبذل من أجلهم والحياة معهم؟ هل صحيح أن المتعة تكمن في تحويل الآخر إلى موضوع وغرض مادي أم في تحويل الغرض المادي إلى وسيلة مواصلة وتفتح وتعاون ونمو مشترك وتقارب للجميع؟

أي بؤس؟

نتائج

لماذا هذه الدراسة للفكرة العربية؟ ليس لأن الفكرة هي أساس تطور الواقع، ولا لأن فلسفة البؤس هي علة وجود البؤس أو لأن المأزق والانسداد الفكري هو مصدر المأزق والانسداد الاقتصادي والتقهقر القومي والهزيمة العسكرية. فسبب هذا وذاك هو في نظرنا شيء واحد: الاستبعاد العملي للشعب واستعباده، وكل خروج من المأزق الاقتصادي أو الثقافي أو العسكري يستدعي تحرر الشعب

ويتطلبه. وكل النظام الراهن يقوم على قاعدة أساسية هي القهر الممارَس من قِبل فئة قليلة طبقية على مجموع الفئات والطبقات الشعبية. والأيديولوجية بقدر ما هي وسيلة لتبرير القهر وتغطيته والتستر عليه باختلاق موضوعات ثانوية أو وهمية وتمويه الحركة الأساسية، هي أيضاً وسيلة لخلقه وتجديده. وتحويل القهر المادي إلى قهر عقلي، أي مقبول منطقياً، لضرورة تاريخية أو اقتصادية أو علمية إلخ مؤقتة أو دائمة هو أساس هيمنة كل نظام اجتماعي. والوظيفة الرئيسية لهذا التحويل هي تقسيم وتشتيت الجماعة المنتجة وربط الفئات الوسيطة الطامحة إلى تحسين وضعها بالنظام وتكوين حلف أيديولوجي يتقاطع مع الحلف الاقتصادي الاجتماعي السياسي ويطغى عليه ويعمل على تحويل الصراعات الطبقية المنتجة الثورية إلى نزاعات فكرية أو سياسية جزئية توجه فئات الشعب الواحدة ضد الأخرى وتخدم استمرار السلطة القائمة. وهدفنا إذن هو تكسير هذه الحلقة وهذا الغلاف الفكري الذي يتبلور فيه القهر الاجتماعي ويتبخر ويتصعد في أفكار وينحل إلى عناصر وتناقضات لا حل لها، تفقد الشعب قوته الأساسية المعتمدة على كونه الأغلبية الفعلية، ما لم يتم تغيير اجتماعي جذري. وإذا كانت أيديولوجية العقل والدولة والتنمية العربية لم تنجح في تطوير العلم ولا تأسيس الأمة ولا تحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي، فذلك لأنها لم تكن إلا تجسيداً للتخلي عن العلم وانعدامه، وتحلل المشاعر القومية الجماعية، والتمسك بالامتيازات ورعايتها. فهي الانعكاس الطبيعي لمحدودية ونقائص المصالح الاجتماعية التي صاغتها والأهداف الوضيعة الحقيقية التي استثمرتها. فلم تكن في حقيقة أمرها، لا علمية ولا قومية ولا تنموية. إن وظيفتها لم تتجاوز تحويل الأغلبية الاجتماعية إلى أقلية سياسية وفكرية بما يسمح للمصالح القائمة بالاستمرار.

ولن يكون المخرج في بث أيديولوجية جديدة أو دعوة منقذة ولكن بالعكس سيكون في نقد كل أيديولوجية أي كل فكرة تربط تطور النضال الشعبي بتطور الفكرة، وذلك وحده يسمح بقيام حلف سياسي فعلي يستند إلى العمل والممارسة والمصالح المادية الفعلية للطبقات الخاضعة المقهورة. ويعني ذلك الخروج من الاستراتيجية الأيديولوجية للنضال إلى استراتيجية سياسية هي وحدها الكفيلة بإخراج الحركة الشعبية من الانسداد والمأزق الذي ما زالت تعيش فيه. ويعني أيضاً إطلاق الممارسة الحية التي بقدر ما تعمل على تقدم حركة الجماهير تخلق نظريتها وفلسفتها الكونية وتطور وتعدل وتصحح برنامجها الاقتصادي والسياسي والثقافي. وليس لحركة ثورية أن تطمح إلى الحصول السهل والسريع على فكرة وحقيقة أبدية معطاة في كل زمان ومكان، فتغيِّر الظروف التاريخية والاجتماعية وتبدُّل ميزان القوى يسمح بإعادة تفسير واحتواء كل فكرة وكل مفهوم مهما كانت درجة علميته لأنه هو ذاته ليس إلا عرضاً ومولوداً تاريخياً. بل عليها هي نفسها أن تخلق وتتعب في خلق نظريتها وإعادة تحليل وتصور تاريخها وقوانين تطورها على ضوء التغيُّرات والتطورات والوقائع الجديدة. وحدهم الذين يفكرون ويعتقدون أن كل تطور التاريخ لم يتم إلا كي يجلسوا على كرسي الأستاذية والسلطة يؤمنون ويعملون كما لو أن كل شيء قد خلق مرة واحدة وإلى الأبد، وأنه خلق لأنه ما كان من الممكن أن لا يخلق. وماذا لو كانت الحقيقة هي أيضاً تاريخية؟

ملحق

مقدمة الطبعة الرابعة

كنت أشعر دائماً أن الكتاب، أي كتاب، يدخل، منذ اللحظة التي ينزل فيها إلى الأسواق، في دائرة جديدة، تفصله نهائياً عن الدائرة التي نشأ فيها ومن خلالها في كنف المؤلف، فيستقل بنفسه ومقدراته، ويصبح ملك الجمهور وملك قرائه. فهذه القراءة هي التي تعيد تأليفه بشكل أو بآخر، فتعدّله أو تعيد صياغته لتوظفه في قضاياها أو تلفظه بعيداً عنها. وليس للكاتب بعد ذلك إلا أن يلوذ بالصمت.

ومنذ أن صدر كتاب «بيان من أجل الديمقراطية» قبل ثمانية أعوام، لم يخطر لي أن أعيد التفكير به، وإن استمررت في متابعة أخباره، والتأمل فيه من بعيد وهو يخوض معركة إثبات وجوده وشرعيته. وقد رفضت مراراً أن أعيد النظر فيه لتوسيعه أو تطويره كما كان يقترح الأصدقاء، إيماناً مني بأن أهم ما في الكتاب هو ما يحمله من بصمات حقبته وما يعكسه من تفكير صاحبه في وقت تأليفه، وأن عليه أن يتحمل مصيره كما هو إخفاقاً أو نجاحاً.

ربما كان ذلك نتيجة لثقة الكاتب بما أنجزه، وربما كان ثمرة لسذاجة كاتبه في رؤيته لحركة صراع الأفكار، وربما كان أيضاً، هرباً من النظر إلى الوراء، أو خوفاً من التعرض بالتشويه لوليد كوّن شخصيته وقرر مصيره فأصبح كل تبديل فيه من قبيل الانتقاص من

قيمته. أو ربما كان ذلك أخيراً، نتيجة للخوف من انتزاع ملكيته الجديدة من الجمهور لوضعه تحت الحماية الشخصيّة الدائمة والمستمرة.

ولذلك وجدتني، عندما طلب مني الأخ الصديق إلياس خوري أن أقدم له في الطبعة الجديدة، لا أدري كيف أجيبه ولا كيف أرد عليه. لكن مما شجعني على العمل، ما انقضى على نشره من أعوام طويلة، وما شعرت به من قدرة على أن أنظر إليه بمنظار القارئ الغريب، وأن أتأمله اليوم عن بُعد كما لو لم أكن كاتبه. ولعل النجاح الذي لقيه «بيان من أجل الديمقراطية» في المشرق والمغرب معاً، وهو مما لا شك فيه، ما يجعلني أقل ميلاً إلى الدفاع عنه، بل يساعدني على أن أقف أمامه، وقد أصبح جزءاً من ماضيّ الشخصي، وإن بقي في أطروحاته حاضراً في الحوار الفكري العربي، موقف الناقد الحيادي، والقارئ الموضوعي.

وربما كان أهم شرط لدى أي ناقد موضوعي، وهو ما لا يتوفر غالباً لسوء الحظ، هو أن يحدد موضوع العمل الذي يتعرض له بالدراسة والنقد، حتى لا يحمِّله ما لا يَحْتَمِل، ولا يقوّله ما لم يرد هو نفسه أن يقول، ولا يطلب منه أن يجيب على ما لم يطرحه على نفسه من الأسئلة والاستفسارات. فإذا لم ينجح الناقد في ذلك، اقتصر عمله على الكشف عن نواقص مفترضة واضطر إلى اعتبارها نقائص جوهرية. فكل كتاب محدد بموضوعه، ومرتبط وثيق الارتباط برسالته. وليس من الممكن أن يختزل كاتب في كتاب كل أفكاره أو يجمع فيه كل تساؤلاته وإجاباته. ولو فعل لقضى عمره دون أن يدرك مقصده ويحقق هدفه. فما هو موضوع «بيان من أجل الديمقراطية»، وما هو هدفه؟

كما يظهر لي اليوم عن بُعد، كان «بيان من أجل الديمقراطية» في

روحه ومادته صرخة تعكس المخاض الفكري لكاتب ناشئ عاش عن قرب إرهاصات الأزمة الكبرى للمجتمع العربي وتفجرها في منتصف السبعينات. وكانت الحرب الأهلية اللبنانية التي كُتب في ظلها وعلى ضوء لهيبها، قد دخلت عامها الثاني، دون أي أفق بالانطفاء. وكانت بوادر التفكك السياسي العربي على الصعيد الإقليمي تنذر بكوارث حقيقية لم تلبث حتى تحققت مع توقيع مصر على اتفاقيات كمب ديفيد، وكانت ثروة النفط المتفجرة تحضِّر للتصفية العلنية للحركة الشعبية والوطنية العربية، وفي مقدمتها المقاومة الفلسطينية. ومن جميع الجهات كانت الغيوم السوداء تتقاطر لتتلبد في سماء المنطقة والمجتمع العربيين.

لم يكن يكفي أن يشير البيان إذن إلى العاصفة القادمة، ولكنه كان مضطراً، كي ينذر بمخاطرها على الكيان العربي، وكي يُسمع بعضاً من أصوات انهيار أعمدته الخشبية المهترئة، أن يرجع إلى الماضي، إلى التاريخ، ليظهر هشاشة الأسس التي قام عليها البناء بأكمله ليثبت أن مقاومته قد وصلت إلى حدودها الدنيا. وأنه ما لم يحصل إصلاح سريع فإن شيئاً لن يستطيع أن يوقف الحركة التي تعصف به من الداخل والخارج معاً.

هذه الصرخة هي التي أنصت إليها وسمعها من لم يكن له مصلحة في حصول الكارثة، وأغلبهم من جيل الشباب الذي فتح عيونه فلم يجد إلا السراب والأفق المسدود. وككل صرخة، كان «بيان من أجل الديمقراطية» تأكيداً لقيم وأفكار كبرى، ودفعاً لإشكاليات نقدية إلى حدها الأقصى، وقطيعة داخل الرؤية. يبحث عن الخلاف أكثر مما يشير إلى نقاط الالتقاء، ويعمّم أكثر مما يفصّل، ويفضح أكثر مما يبحث، ويهدّم أكثر مما يرمم، ليبرز سواد المنظر وقباحة الصورة، وليستفز العزيمة بدل أن يدعو إلى السكينة.

وككل صرخة أيضاً، كانت البساطة اللغوية التي قاربت بساطة العاميّة، وتدافع الأفكار، والشحنة الانفعالية مركبات أساسية للحجاج العقلي فيه. وكان الإقناع بالإجمال أهم من الإقناع جملة جملة، وفقرة فقرة، وفكرة فكرة. وكان ما بين السطور مقروءاً أكثر مما فيها. فقد كانت القطيعة المطلوبة مع الفكر والإشكاليات والأطروحات القديمة تفترض الإمساك بالجوهر والإحالة إليه، والامتناع عن الدخول إلى العوارض والتفاصيل. وكان إحداث الصدمة المرجوة في الوعي يقتضي إبراز ضخامة المخاطر وعمق التهديدات، وكان التحرر من المسبقات البالية يفترض كسر النظام الفكري السابق، كما كان تعيين محاور ومستويات العمل الفكري الجديد يستدعي إبراز المشاكل والأزمات التي كانت الأيديولوجية الماضية تخفيها وتمرّ عليها مرور الكرام.

لكن هذا كله لم يكن من الممكن أن يتحقق دون حصول سلبيات كثيرة. فالاحتجاج الشامل على الماضي كان يستدعي نفي التمايزات داخل أطرافه بين تيارات الفكر والممارسة المختلفة. وكان إبراز الجوهري والأساسي يفترض التضحية بالجزئيات والتفاصيل التي لا غنى عن دراستها للأخذ بأية استراتيجية عملية. وكان الاحتجاج الصارخ على الأوضاع يدفع إلى صرف النظر، ولو مؤقتاً، عن المكتسبات النظرية التي حققها الفكر العربي خلال أكثر من قرن. لكن هذه السلبيات لا تصبح نقائص إلا عندما يدَّعي الكتاب أنه يقدم حلولاً عملية لأمور ومشكلات تفصيلية. وبدون ذلك، تبقى شروطاً لتحديد الموضوع كما هو عليه: أي في شموليته وهدفه. وهي لا تمنع من إعادة النظر في الموضوعات الجزئية، بعد أن تنضج الإشكالية الرئيسية وتفرض نفسها.

وإذا كان من باب التفاؤل القول اليوم إن ذلك قد تحقق، إلا أن

مسبقات الفكر العربي التقليدية قد تعرضت في السنوات الأخيرة لحملة من الشك تكاد تودي بها. فقد انفتح باب النقاش بشكل لم يكن له مثيل، وإن استمر الإرهاب الفكري سلعة رائجة هنا وهناك لوقف عملية المراجعة النظرية واستبعادها. وأصبح من الممكن اليوم طرح الأمور في مناخ أكثر برودة، بهدف إعادة ترتيب المسائل وتعيينها وتحديد وسائل أكثر دقة للبحث فيها. وما كان يستند بشكل رئيسي إلى الحدس الفكري أصبح الآن في متناول الدراسة العقلية المتأنية، وصار بالإمكان تجاوز تأكيد المبادئ الكبرى نحو تحقيقها وإقامتها على أسس أكثر ثباتاً ومتانة. وما كان عجينة أولية لوعي بكر، بكل ما ينطوي عليه من سلبيات وإيجابيات، تحول إلى مواد وعناصر جديدة للتفكير والبحث الرصين.

لكن ماذا يكمن وراء هذه الصرخة التي ذكرنا؟

لا شك أن الرأي العام قد التقط من الكتاب أهم ما أراده وما كان هو نفسه في حاجة ماسة إليه، فجعل منه نداء من أجل الديمقراطية ووثيقة للدفاع عنها، ووظفه في قضيته الكبرى، وشحذ فيه نزوعه العارم من أجل الحرية والكرامة الذاتية. فقد التقت نزعة الاحتجاج الشامل في الكتاب دون تمييز، مع صرخة الرفض القاطع لواقع أسود وكئيب عند جمهور فقد إيمانه بكل ما يسمع وما يقال له. ولعل هذا اللقاء هو الذي سمح للجمهور أن ينفذ مباشرة إلى جوهر الكتاب ويستملكه متخطياً نقائصه الجزئية في الشكل والمحتوى معاً. فقد كانت الطبعة الأولى، بما زخرت به من أخطاء مطبعية نادرة الحدوث، غير مقروءة تماماً. وأنا نفسي كدت لا أفهم النص عندما قرأتها للمرة الأولى. فإضافة إلى التصرف بحرية مطلقة في وضع النقاط والفواصل لم تكن صفحة واحدة في الكتاب تخلو من خطأين أو ثلاثة. وقد امتنعت عن سحب الطبعة من الأسواق، إيماناً مني بأن

روح الكتاب، وهي أهم ما فيه، سوف تمر، وأن إعادة الطباعة في مناخ الرعب الذي كان سائداً آنذاك كانت ببساطة مستحيلة. ومثلما توقعت، كانت قوة الرسالة أكبر من النقائص والأخطاء. كانت دعوة الحرية التي خانها المثقفون بتهشيمها أو بتجاهلها قد اختمرت حتى الفَوَران في قلب شعب فُتك به بالمعنى الحرفي للكلمة، ولم تكن تحتاج إلا إلى لفظ اسمها حتى تشتعل كنجمة المساء.

بيد أن رنين الحرية لم يكن في نظري مصدر الجدة في الكتاب. إن مصدر الجدة هو التحليل أو الرؤية التي جعلت من الحرية غايته الحتمية ومنتهى استنتاجاته. بل إن هذا الاستنتاج قد غطى أحياناً على جوهر الأطروحات العديدة الموجودة فيه والتي تتناقض جذرياً أحياناً مع أطروحات العديد ممن رفع شعار الديمقراطية فيما بعد ودافع عنه دون الإيمان به. فلم يكن «بيان من أجل الديمقراطية» دراسة منهجية في مسألة الديمقراطية، بما هي نظام للحكم وفلسفة سياسية، وإن كانت هي النتيجة الحتمية الوحيدة التي لا بد للقارئ أن يخرج بها منه، كما قلنا. كان موضوع الكتاب الحقيقي هو إعادة النظر بتاريخنا الحديث، سواء ما تعلق منها برؤيتنا لهذا التاريخ ومعناه العام أم بتحليلنا للنظام الاجتماعي العربي الحديث الذي نشأ على أساس هذه الرؤية وارتبط بها وأخذ منها شرعيته. وكان أول عنصر في إعادة النظر هذه هو تحطيم الرؤية السطحية والأيديولوجية المتوارثة حول التاريخ العربي الحديث، والتي تنظر إليه كخط متواصل من التقدم الثابت والمستمر الذي حدد تدخّل الغرب وتأثيره نقطة بدئه وانطلاقه. فلم يكن أحد من المؤرخين المحدثين يتجاوز النظرة التي ترجع بداية النهضة العربية، أو انتهاء عصور الظلام، إلى بدء الحملة النابوليونية على مصر، وما أعقبها من تطورات. أما من كان يقف ضدها وينكرها، فقد كان يفعل ذلك من أجل التأكيد على أن بذور النهضة

والتقدم قد تبلورت قبل الحملة هذه وليس بسببها. وعلى جميع الأحوال كانت هذه الحملة، كما نظر إليها، مؤشراً على بداية عصر جديد تميّز باليقظة العقلية، ثم بالاستقلال القومي عن السلطنة العثمانية، وانتهى بطرد الاستعمار الأوروبي، ثم إقامة الدولة أو الدول القومية ذات السيادة، قبل أن يتقدم نحو بناء الصناعة وتحقيق التنمية والعدالة والاشتراكية. ولم تكن قرائن المشاهدة قليلة، عند أصحاب هذه الرؤية، للبرهنة على أن هذا العصر هو عصر تحرر الشعوب وانعتاقها في الوقت نفسه من قيود المحتلين الأجانب، ومن قيود القرون الوسطى الفكرية والسياسية والإقطاعية. فالتقدم هو الصفة البارزة والتي لا جدال فيها لهذا التاريخ.

ولا يعني ذلك أن هذا التاريخ لم ينطوِ في نظرهم على صعوبات وعثرات. ولكنها عثرات جزئية إذا ما قورنت بالإنجازات، وهزائم موضعية إذا ما قورنت بالحروب الكبرى والتاريخية المكسوبة. من هنا لم يكن بإمكان العقل العربي أن يراجع هذا التاريخ، أو صورته عنه، وكان لا بد للمناقشة أن تنحصر في الجزئيات: أي في تفسير مبدأ التقدم وأسبابه، وليس في حقيقة أمره. إذ هو أمر بديهي ومفروض على العقل بقوة البداهة.

كان تحطيم هذه الرؤية الخاطئة كلياً للتاريخ، والتي تمنع من مراجعة فهمه والتحكم به، هو الهدف الأول إذن للبيان. فقد وجدنا أن هذه النظرة الوردية التي تمسّك بها الساسة والمثقفون كانت تخفي سيرورة أكثر عمقاً ورسوخاً، وإن يكن من الصعب إدراكها بغير العقل والتحليل العقلي. بل لقد بدا لنا أن هذه النظرة «التقدمية» للتاريخ لم تكن تهدف إلا إلى تغطية السيرورة الحقيقية تحت ستار سميك من ضجيج الدعايات والأوهام والشعارات الفارغة وأحلام اليقظة والعظمة الكاذبة حتى يمكن للنخبة الاجتماعية الجديدة أن تصبغ

حقبتها بصباغ التقدم التاريخي وتضفي عليها المشروعية الوطنية والقومية. وهو ما من شأنه أن يكرس الأوضاع الراهنة ويرسخ السلطات المرتبطة بها. هذه السيرورة الحقيقية هي التقهقر المطرد للمجتمع العربي، مثل بقية المجتمعات النامية، وتراجعه التاريخي في جميع المجالات. وهو ما يظهر من خلال تضاؤل مساهمته الإيجابية في الحضارة، وتدهور مكانته الدولية وسيادته وقدرته على التحكم بنفسه ومصيره. أما الانتصارات الشكلية التي بدا وكأنه حققها هنا وهناك فهي ليست في الواقع إلا غطاءً للهزائم الحقيقية والتاريخية وتمريراً لها، تماماً كما كانت الاستقلالات الشكلية والقطرية ثمناً لتقسيم المشرق العربي وتحطيم وحدته الأولى ومشروعه القومي، وكما كانت، حديثاً، انتصارات 1973 مقدمة وسلفة على توقيع اتفاقيات كمب ديفيد السيئة الذكر والحظ. ولعل الاستقلال وما رافقه من ضجيج لا يستحقه في مضمونه الحقيقي هو الذي دعم هذه النظرة «التقدماوية» للتاريخ، وأوحى كما لو أن المجتمع العربي قد استعاد خطة صعوده الجديدة التي بدأتها النهضة، وقطعها الاستعمار. ولا شك أن الطفرة النفطية التي أسكرت العقل العربي، ومكّنته من أن يعيش الحضارة في قمة درجاتها الاستهلاكية قد ساهمت مساهمة كبرى في مد عمر هذا الوهم وتثبيت أركانه.

وكان يكفي تمزيق حجاب التقدم الوهمي هذا عن تاريخ العرب المعاصر، حتى تظهر الهزائم والتراجعات والنكسات على حقيقتها، ويبرز تاريخنا الحديث كتكرار مطرد لهزائم دائمة على كل الصعد. وهكذا أصبح من الضروري إعادة تحليل هذا التاريخ، وفهم قوانين حركته وتطوره الدولية والعربية. كما أصبح من الضروري، ومن الممكن، إعادة تحليل الأسس والمنطلقات التي قام عليها نظام المجتمع العربي الحديث الذي أفرز هذه الهزائم وسيظل يفرزها. فقد

فتحت هذه الثغرة التي ظهرت في رؤية التاريخ العربي الحديث، فجوة في التفكير التاريخي والاجتماعي، جعلت من الممكن تجديد الوعي، وتخطي مظاهر التحضر والتقدم السطحية والشكلية التي نعيشها، في سبيل الكشف عن جوهر العمليات والصراعات الداخلية والخارجية التي أدت إلى انحطاط الوظائف الاجتماعية الكبرى: الثقافية منها والسياسية والاقتصادية.

وكان العنصر الأول في تجديد هذا الوعي هو تأكيد أولوية التحليل التاريخي للصراع الدولي بين الأمم والحضارات، والذي يتجسّد في تحليل آليات الهيمنة والسيطرة الغربية وما تحمله من عوامل الانحلال والتخريب لبنى المجتمعات التقليدية عامة والشرقية خصوصاً. ومن هنا بدا لنا نظام المجتمع العربي في بنياته الأساسية وتطور مراحله، تعبيراً عن تكوّن نظام السيطرة الغربية هذا، وتحقيقاً له بالدرجة الأولى. فهو يشكّل إلى حدٍّ كبير الاستجابة المباشرة والسلبية لضرورات تبلور هذا النظام الدولي للهيمنة وتبدل آلياته ووسائل عمله. فلم يعد يغشنا مظهر الاستقلال الخادع، ولا تطور مظاهر الحداثة والتغريب في الإنتاج والاستهلاك والمواصلات. بل أخذنا نبحث وراء هذه المظاهر عن الوظائف الحقيقية لنكتشف العكس أي تدهور هذه الوظائف وانحطاطها.

وتغيّرت بالمناسبة نظرتنا لطبيعة النظم الاجتماعية والسياسية القائمة ومهماتها التاريخية. فلم يعد يشغلنا الشعار والخطاب عن دراسة الممارسة العملية وتفكيك المبادئ التي تقوم عليها والمعاني المرتبطة بها. وهكذا أمكننا أن نرصد من جديد العلاقة الحميمة بين تدهور مواقع المجتمع العربي عموماً على الصعيد التاريخي وبين تدهور وظائف النظام الاجتماعي العربي. فكان التفاعل المستمر والجدل الدائم بين التاريخ والمجتمع، بين الهيمنة الخارجية والسلطة

السياسية، هما محور التحليل للوضع العربي ومفتاح أسراره. وانكشف لنا بذلك أن النظم العربية الحديثة، بصرف النظر عن أيديولوجياتها، بل مع تقدم هذه الأيديولوجيات شكلياً وشعاراتياً، تجسد أكثر فأكثر حقيقة التراجع والتقهقر العربيين، وانحطاط تاريخنا الخاص إلى ما يشبه التاريخ الطبيعي أو القدر المكتوب. ومن هنا أيضاً لم يعد من المهم كثيراً التمييز بين الأنظمة العربية، بل أصبح من الممكن أن ننظر إليها كمراحل مختلفة على طريق التفكك والتحلل الذاتي الذي يصيب المجتمعات بسبب تهميشها واستبعادها من دائرة المشاركة الإيجابية في الحضارة العالمية، والذي يعيد من خلالهما إنتاج شروط تكرار الهزائم وتجديد التبعية. ولعل هذا ما يفسر تطور الأنظمة العربية جميعاً في اتجاه واحد ووصولها إلى صيغة متشابهة على إثر تعرضها للأزمة الراهنة.

وقد حاول الكتاب أن يبلور هذه الرؤية النقيضة والقاسية لتاريخ العرب الحديث من خلال حدوس ثلاثة تتعلق بالثقافة والسياسة والاقتصاد، تتقاطع جميعاً لتشكل أساس تحليل البنية الاجتماعية الجديدة.

فعلى صعيد الثقافة، ركّز «البيان» على مسار التباعد ثم الانفصال بين الثقافة المعاشة والثقافة النظرية أو العالمة. وأظهر كيف أن هذا الانفصال قد تحول إلى فصام داخل الوعي العربي بين ثقافة تقليدية أصبحت مهجورة أكثر فأكثر ومدفوعة إلى الانطواء على نفسها وعلى الماضي، وبين ثقافة حديثة ضربت جذورها بعيداً في الثقافة الغربية وربطت حبل سرتها بها لتستمد منها حياتها وشرعيتها. وكانت هذه أول آلية من آليات تحقيق القطيعة بين الشعب والنخبة، وترسيخ انفصالهما. وقد أدى ذلك إلى استلاب مزدوج أصاب الأولى عندما فصلها عن الثانية بالتحجر والجمود وأجبرها كي تحافظ على الحد

الأدنى من حيويتها وشرعيتها وبقائها إلى العودة إلى ثقافة الماضي والارتداد إليها، كما دفع الثانية إلى الارتهان لثقافة الأجنبي، وفصلها عن الواقع المحلي وأفقدها القدرة على إمكانية فهمه والنفاذ إليه والتعامل معه. وكان من نتيجة ذلك إفقار الثقافة العربية عموماً، وانحطاط الثقافة الشعبية والعليا في الوقت ذاته، وقتل روح المبادرة والكشف والإبداع والتجديد فيهما. فتضاءل دور المثقفين، كما تضاءلت مهمة الفكر في إنارة الممارسة وصنع التاريخ، وسمحت للعناصر والفئات الأكثر قدرة على توفير القوة والعصبية الطبيعية أن تمسك بزمام المبادرة، وتصادر سيرورة المجتمع وتخضعه لمصالحها الذاتية والآنية. وبذلك تدهورت أكثر من أية حقبة سابقة، شروط التجديد الفكري، وإعادة إنتاج الأفكار والنظم العقلية، الأيديولوجية منها أو العلمية. واضطر المجتمع إلى أن يستقي أفكاره أكثر فأكثر من مصادر الترجمات الأجنبية المباشرة وغير المباشرة.

وعلى الصعيد السياسي، تعبّر عن تطور هذا التاريخ السلبي الهوة المتفاقمة بين السلطة السياسية والدولة الحاضنة والمنظمة لها من جهة وبين المجتمع المدني، والعصبيات الصغرى المكوّنة له من الجهة الثانية. وأدى هذا التدهور بينهما إلى نشوء آلية تراكم سرطاني ومستمر للسلطة وتركزها في الدولة، وتحولها إلى عسف لا رادَّ له، وتحويلها للحكم إلى تسلط بالقوة، قابلها تحلل، على صعيد الشعب، للحمة الوطنية، وانكفاء للشعور بالانتماء الجماعي والالتزام الوطني وتفجر لأزمة الهوية التي عبّرت عن نفسها بمناهضة الدولة «القومية»، والاحتجاج عليها وضدها بسيف الدين والدولة الدينية.

وعلى الصعيد الاقتصادي، عبّرت هذه السيرورة عن نفسها بازدياد التعارض بين اقتصاد الحاجات واقتصاد الكماليات، أي بين الاقتصاد الملبي لحاجات الأغلبية الشعبية، والاقتصاد العامل لإرضاء

حاجات الأقلية العليا. وكان من نتيجة النمو المفرط للثاني، كسر التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، وتحويل المجتمع شيئاً فشيئاً إلى مجتمع استهلاكي محض، وإخضاع الإنتاج، وظروف الاستثمار والتوظيف، لشروط توفير هذا الاستهلاك، وما يحتاج إليه من العملة الصعبة لجلب المستوردات الأجنبية. كما كان من نتيجته إفقار الأغلبية وتهميشها وفقدان التنمية المنظمة وتأمين فرص العمل المنتج، والقضاء على قِيم العمل لحساب قِيم التكسب الطفيلي والربح دون بذل أي جهد، وتحليل النهب الرسمي والعام، وخلق روح الإثراء والتظاهر بالثروة، وتشجيع الغش والتسلط والارتزاق، أي كان من نتيجته باختصار إجهاض الثورة الصناعية والتنموية، وخلق شروط الانكماش والأزمة الاقتصادية المستفحلة التي نعيشها اليوم.

وقد حاول الكتاب أن يظهر كيف أن محور هذا التقهقر أو نقطة تقاطع وجوهه المختلفة والتقائها، تجسدت في القطيعة المتفاقمة تاريخياً بين نخبة اجتماعية مفصولة أكثر فأكثر عن الجماعة وقائمة ضدها، ومندمجة، بصرف النظر عن اختلاف مذاهبها الفكرية وآرائها السياسية وأصولها الطبقية، في دائرة الهيمنة الغربية والسلطة الحديثة التي استمدت شرعيتها منها، أو طامحة لهذا الاندماج، وبين جماعة شعبية مستبعدة أكثر فأكثر عن دائرة السلطة والثقافة والحضارة ومردودة بالقوة أو بالضغط إلى البقاء في حالة من الهامشية وانعدام الإرادة والقدرة، لا تختلف كثيراً عن حياة العبودية الكلاسيكية حيث يتحمل المنتجون كل الواجبات ويحتكر الأسياد كل الحقوق.

ففي تطور هذا الاستعباد، غاية التاريخ الاجتماعي العربي الحديث وسمته الأساسية، وفي ما يجسّده من تهميش واستبعاد، ويبلوره من علاقات قطيعةٍ ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية، يظهر المعنى العميق للتدهور التاريخي وجوهره. وإن وراء هذا التدهور

الاجتماعي، ووراء انحطاط وظائف العقل والدولة والآلة، التهميش الحضاري للعالم العربي واستبعاده المتواصل من شبكة التبادل أو التداول التاريخي، وفشل القيادة الاجتماعية في وضع حدٍّ لهذا التهميش وفي تجاوز حالة الخضوع والاستتباع والاستعباد الأجنبي. بمعنى آخر يجد تهميش الأغلبية الاجتماعية أساسه وقاعدته في تهميش المجتمع ككل من قبل المركز الحضاري.

وبهذا المعنى لم تكن وظيفة أيديولوجيات وشعارات التقدم في نظم التراجع الفعلي من وجهة نظر المقارنة التاريخية الوظيفية، إلا التغطية على ما يرتبط بهذا التراجع من نمو لقوى الاستعباد، والتعويض عن التقهقر الفعلي، التاريخي والاجتماعي، بخطاب ثوري يعتقد أنه يستطيع بما يثيره من ضجيج، أن يطمس حقيقة الممارسة الفاضحة ويخفي جوهرها، كما يأمل أن يطمس تحت ضجيج الخطاب «القومي» تراجع السيادة والإرادة القومية.

ومن هنا ظهر لنا أن إصلاح العطب في هذا التاريخ لا يمكن أن يتحقق بترميم أشلائه، ولا بالتنكر له، وإنما بمواجهته كما هو وبالثورة عليه، أي بالثورة على التقسيم الراهن للعالم، وهو التقسيم الذي يخلق من جهة ظاهرة التهميش المتزايد للأغلبية الاجتماعية، ومن جهة ثانية، اندماج النخب المحلية في المجتمع الغربي السائد والتحاقها به. لذلك كان مفتاح هذه الثورة هو إلغاء استبعاد الأغلبية كشرط لإلغاء استبعاد المجتمع ككل، وكانت ثورة الحرية هي شرط الثورة القومية ومصدر نموها الحتمي. إذ بدون تحرر الأغلبية وانعتاقها، وبدون مشاركتها في الحياة السياسية، وبدون تحطيم أسس انفصال النخبة وخيانتها، ليس هناك أية إمكانية لتغيير شروط التعامل مع الآخر المهيمن، ولا تغيير ميزان القوى الدولي السائد. فالحرية هي شرط التحرر القومي وقاعدته.

لكن هذه الحرية ليست ناجزة ولا جاهزة، وليست فكرة مجردة. إن مضمونها الحقيقي بالنسبة للعرب اليوم هو المقاومة: مقاومة العسف الداخلي وسياسة الاستبعاد، ومقاومة العسف الخارجي، وافتقاد السيادة، واغتصاب استقلالية القرار القومي. وعندما نتحدث عن المقاومة فذلك كي نعطي لهذه الحرية شروطها ومعناها باعتبارها موقفاً يمنع الاستسلام لحركة التاريخ الراهنة، ومنطلقاً لتأسيس مشروع اجتماعي نقيض للمشروع الذي يقترحه علينا هذا التاريخ: أي التبعية المتزايدة، ومن ثم التحلل الاجتماعي والتفكك القومي.

وعندما نقول إن المقاومة هي أفق عملنا التاريخي الراهن فذلك يعني أننا يجب أن ندرك أننا نصارع ضد التيار. وأن إمكانية تجسيد هذه الحرية وتحقيقها في شكليها الداخلي والخارجي، ليست مكتوبة فيه مسبقاً وليست معطاة فيه سلفاً، وإنما هي مرتبطة بقدرتنا على الوقوف في وجهه، وفي اكتشاف وسائل ومنابع متجددة لمقاومة فكرية وسياسية واقتصادية لا تخمد. إن علينا إذن أن ننتزع حريتنا من التاريخ انتزاعاً، وأن نفرضها عليه، وعلى أنفسنا أيضاً. فهي معركة دائمة بل معارك مستمرة. وحظنا في نيلها يتوقف على ما نستطيع أن نعدّه لها من قوى موحدة، ومن استراتيجيات وتكتيكات سليمة وصحيحة. بل نستطيع أن نقول إن المقاومة هي عندنا أول مراتب الحرية. وأنه إذا زالت هذه المقاومة أو ضعفت، فإن حريتنا مهددة لا محالة: مهددة كحرية قومية ومهددة كحرية سياسية داخلية. فالثانية لا تنمو إلا بقدر ما ينجح المجتمع العربي في انتزاع نفسه من موقع الهامشية الذي وضع فيه، ويوسع من هامش مبادرته التاريخية. وكذلك لا يمكن للأولى أن تتطور وتجد التربة الخصبة لنموها إلا بقدر ما ينجح المجتمع في توحيد قواه وتوجيه مقاومة قوية ومتناسقة وطويلة النفس ضد قوى الهيمنة والسيادة الأجنبية في كل أشكالها.

إن السؤال الأول والمهم الذي حاول «البيان» أن يجيب عليه هو التالي: لماذا يظهر تاريخ العرب الحديث كتاريخ للهزائم المتكررة، وذلك منذ إخفاق تجربة محمد علي لتجديد أسس السلطنة وانتهاء بالحرب العربية ـ الإسرائيلية عام 1973، مروراً بفشل الثورة القومية، واحتلال فلسطين، والتنمية المستقلة؟ وكان الجواب هو أن وراء هذه الهزائم تقف سيرورة تراجع تاريخي حقيقي للعالم العربي، يجب التوقف عندها، ورؤية أسبابها، وعدم التغطية عليها بأيديولوجية التقدم الوهمي والشكلي. ونستطيع أن نقول اليوم إن جزءاً كبيراً من هذه المهمة قد تحقق الآن.

فما بدا للبعض في «البيان» تشاؤماً وتطرفاً قومياً وراديكالية اجتماعية في أواخر السبعينات، يظهر اليوم تعبيراً صادقاً عن أزمة تاريخية حقيقية وعميقة الجذور لم ننجح في تقدير حجمها وأبعادها. لكن، بعد أن تحقق هذا الوعي، وظهرت بوادر مقاومة فكرية متزايدة لأوهام السيادة الشكلية والتقدم الفارغ والسطحي، لم يعد التوقف عند السؤال الأول كافياً. وصار لا بد من الذهاب إلى أبعد من ذلك للبحث في الأسباب التي جعلت العرب يخفقون في توجيه مقاومة فعّالة ومنتصرة لحركة هذا الاستلاب التاريخي.

ومن هنا فإن رصد الاتجاه العام للتاريخ لا يكفي بذاته. ولا بد من دارسة التحولات الداخلية، والتواريخ الجزئية الخاصة التي تنطوي تحت هذا التاريخ، وتتغذى منه وتستمد منه شرعيتها. إذ إن هذا التاريخ بقدر ما كان تراجعاً، كان يخلق، كرد فعل عليه، مقاومات لا حصر لها، فكرية وسياسية واجتماعية. فلماذا تعثرت هذه المقاومات، وما هي القوانين التي حكمتها؟ هذا التعثر والإخفاق لم يكن مستقلاً عن طبيعة الطبقة القائدة والنخبة التي نشأت على هامش النظام وفي أعقابه. فالصعود إلى مرتبة القيادة والنخبة كان يرتبط

دائماً، وبصرف النظر عن الأصول الاجتماعية للفئة الصاعدة، ومع تزايد إدراك هذه الفئة لعجزها عن خرق سقف الهيمنة الدولية، بخيانتها للأهداف الجماعية وانفصالها عن الشعب وتفاهمها مع القوى الدولية السائدة. من هنا رأينا أن إحراز التقدم الفعلي في حركة المقاومة داخل كل قطر لا ينفصل عن إعادة النظر في توزيع القوى العربية على الساحة الإقليمية. وأن المعركة، بل الثورة السياسية (الديمقراطية) لا أمل لها بدون الثورة الاجتماعية، وأن الثورة الاجتماعية تظل مكتفة الأيدي ومقفولة الآفاق دون تغيير العلاقة الاستراتيجية الإقليمية والدولية.

فخرق سقف الهيمنة الدولية هو الهدف الاستراتيجي الأول الذي يتوقف على تقدم العمل من أجله ترسيخ المكتسبات السياسية والاجتماعية الأخرى. لكن، كما أنه لا توجد استراتيجية ناجحة بدون تكتيك صحيح، كذلك لا يمكن مواجهة الهيمنة الأجنبية بدون سياسات سليمة اجتماعية وثقافية واقتصادية. وتكتيك المواجهة الكبرى والتاريخية الممكن والوحيد هو تكتيل القوى الاجتماعية والقومية. وليس هناك وسيلة لهذا التكتيل إلا بناء الوحدة الوطنية والقومية على أسس ديمقراطية. فبناؤها على هذه الأسس هو وحده الذي يستطيع أن يوقف الاقتتال الأهلي، ويحول الطاقات المهدورة فيه إلى قوة دفع هائلة للعمل الوطني العام، وإلى قوة إنجاز تاريخي: سياسي وثقافي واقتصادي يشكّل أرضية متجددة لنمو هذه الوحدة وتعميقها، ويخلق ديناميّة تقدمية تفجر طاقات لا يمكن في المنظور الطبيعي احتسابها أو رؤيتها.

لكن هذه الوحدة ليست جامدة، وإنما هي وحدة تاريخية متحركة ومتبدلة، وإجهاض المشاريع المختلفة للمقاومة مردّه التمسك بأشكال صراع حقبة ماضية والتثبت عليها، بينما تكون المعطيات الجديدة التي

أنجبتها هذه الأشكال والصيغ نفسها قد تجاوزتها. فالمقاومة تستدعي إعادة بناء دائمة للقوى والتنظيمات والبرامج، من أفق جديد، وعلى مبادئ جديدة أيضاً تتفق مع كل مرحلة من مراحل الصراع. فجدلية بناء الوحدة الوطنية تقتضي تجديد رؤيتنا لعناصر هذه الوحدة ومتطلباتها في كل وقت، وإلا تدهورت أسسها وفقدت الجماعة زمام المبادرة، وخضعت بالضرورة لحركة التاريخ العام الذي يستبعدها ويهمشها. فالرد الدائم على هذه الحركة السالبة والسلبية هو رفع درجة الالتحام الوطني إلى حدها الأقصى لخلق تيار تاريخي إيجابي محلي يدرأ المخاطر الخارجية، ويدافع ضد تيار الإقصاء والتدمير الخارجي.

فلو عدنا إلى التجربة الماضية والقريبة من تاريخنا، لأدركنا كيف أن ما كان سبباً في مقاومتنا هو الذي أصبح فيما بعد عائقاً أمام تقدمها. فقد أنجبت حقبة الكفاح ضد الاستعمار وامتداداتها رؤية سياسية خاصة لطبيعة العمل الوطني والممارسة الاجتماعية. وكان محور هذه الرؤية طمس التناقضات الداخلية أو التخفيف من حدتها والتركيز على أهداف وطنية تشجع على التضامن الجماعي والوحدة القومية في سبيل طرد الأجنبي وتعريب السلطة المحلية وتثبيتها. وقد غذّت هذه الرؤية السياسية مشاعر وطنية وألهمت مبادئ سياسية وأخلاقية ساهمت لعقود طويلة في تعبئة الطاقات وتوجيهها وحثها على العمل والمبادرة. وكوّنت رغم نقائصها إطاراً للتفاعل الحيّ بين مختلف الأطراف الاجتماعية، وقاعدة للحوار الوطني والمنافسة السلمية في الوطنية، فأصبحت بالتالي مصدراً لتطور الوعي السياسي العربي وتفتّحه.

وأعطت هذه الرؤية للعمل الجماعي والوطني وجهة ثابتة وأهدافاً مقبولة، وخلقت إجماعاً سياسياً حول إزالة النفوذ الأجنبي، ومجابهة

الاحتلال ثم التوسع الصهيوني، كما أنتجت إرادة قومية مستقلة تخطت موضوع مقاومة الاحتلال نحو إصلاح البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية بما يساهم في تعزيز الاستقلال الوطني والتضامن القومي والعدل الاجتماعي. فأصبحت الحرية القومية والوحدة العربية والتنمية المخططة أهدافاً كبرى ومشتركة للأغلبية. وأصبح تحقيق هذه الأهداف المحرك الرئيسي للممارسة السياسية والعمل البنّاء. وكانت هذه مكتسبات فكرية جوهرية لم يعد من الممكن التراجع عنها.

ولا نبالغ إذا قلنا إن هذه المرحلة قد شهدت تجربة من أهم التجارب التي عرفها التاريخ العربي الحديث وأكثرها طموحاً. وسوف تبقى في ذاكرة الأجيال العربية أكبر رمز على تصميم الشعب العربي على المقاومة وتطلعه نحو الحرية والاستقلال.

بيد أن هذا الإجماع الذي قاد إلى تحقيق هذه المنجزات ما لبث أن انكسر تحت وطأتها، وفي سبيل الاحتفاظ بها وتثبيتها كما هي، وجعلها غاية في حد ذاتها وإيقاف الحركة التاريخية عندها. فمن يتوقف عند نقطة من التقدم يكتب على نفسه التراجع عنه والعودة قهقرى. لقد ارتبطت هذه الإنجازات بصعود قوى اجتماعية معيّنة وتماسكها، قوى شد في عزيمتها تراجع النظام الاستعماري في كل مكان بعد الحرب العالمية الثانية، وشحذ إرادتها أمل التقدم والتنمية، وألهبها حنين الرجوع إلى عهد السيادة، وملاقاة الدول المصنعة والمتطورة على أرضها وفي ساحتها. وارتبطت هذه الإنجازات أيضاً بمفاهيم سياسية وتنظيمية تبلورت في ممارسات وتنظيمات وقوانين وأخلاقيات معيّنة انعكست في خطط وتكتيكات غلب عليها الطابع الانقلابي وطابع أنظمة الحزب الواحد والتنمية البيروقراطية. وما كان لهذه القوى أو لبعضها بعد أن استتب لها الأمر إلا أن تستفيد من هذه الخطط والتنظيمات وتجيرها لتدعيم سلطتها الخاصة. بل إن بعضها

لم يتردد عن مصادرة الحركة الوطنية مصادرة كلية وعن تكسيرها لوراثة موقع الطبقات والفئات السائدة القديمة.

وكان إخفاق الحركة القومية العربية، بما مثلته من قوى وتنظيمات، في الحفاظ على وحدة عام 1958 بين مصر وسورية وتوسيعها، ثم هزيمتها في الحرب العربية ـ الإسرائيلية الثالثة عام 1967، واستنفاد طاقاتها التنموية، كل ذلك من العلامات الأساسية على نقائص هذه الخطط والتنظيمات وهشاشة بنية الحركة وإنجازاتها بالمقارنة مع التحديات التي خلقتها. وكان من نتيجة ذلك بُعدها المتزايد عن الجماهير واندفاعها إلى الاعتماد أكثر فأكثر على وسائل القمع وخنق الحريات العامة وتفتيت الحركة الشعبية، مما أفقد الأنظمة القائمة شرعيتها ومبرر وجودها.

فبقدر ما سارع ذلك في فساد السلطة وتفسخها وانعدام حس المسؤولية الوطنية لدى القسم الأكبر من الفئات الحاكمة التي استسلمت لإشباع رغباتها الشخصية بكل الوسائل، ألغى ثقة الجماهير بالنظم السياسية القائمة وعمّق لديها الشك بصحة المفاهيم والأسس والأهداف التي قامت عليها الحركة القومية، وبصلاحية التصورات والخطط والتنظيمات السياسية الاجتماعية والوطنية التي ارتبط بها. وكان من الطبيعي أن يؤدي تفاقم هذا الوضع إلى ردود أفعال عنيفة ليس على المستوى الشعبي وحسب وإنما داخل القوى الحاكمة أيضاً. وفي جميع البلاد التقدمية وغير التقدمية أسفرت هذه المواجهة عن فوز الأجنحة الأكثر انفصالاً وعزلة عن الشعب، وأدّت إلى وأد الحركة القومية وإنهائها. ولم يكن ذلك بمعزل عما كانت تُعاني منه هذه الحركة نفسها، على مستوى الأيديولوجية والتنظيم معاً، من نقائص جعلت الجماهير الشعبية مقيدة وعاجزة عن القيام بأية مبادرة فعلية.

وأمام هذه الاستقالة الوطنية للقيادة السياسية، برزت في منتصف

السبعينات وفي العديد من الأقطار العربية معارضات شعبية متعددة المذاهب والاتجاهات وإن غلب عليها جو المعارضة الإسلامية التي كانت أنشط أطرافها. وقد نمت هذه المعارضات نمواً سريعاً وعمّت في نهاية السبعينات الأقطار العربية دون استثناء، وساهمت فيها جماهير عريضة من المثقفين والعمال والأساتذة والطلبة وقطاعات واسعة من الطبقة الوسطى والتجارية. وقد استخدمت هذه الحركة النقابات المهنية درعاً لها وفرضت على التنظيمات السياسية المتبقية من الحقبة القومية تجاوز خلافاتها والانضواء تحت راية ما سمي بالتجمع الوطني أو التقدمي. ولا شك أن هذه الحركة الشعبية الواسعة قد بعثت بقوة آمال التغيير السياسي، وأحيت أفكار العدالة الاجتماعية والحرية.

وبالرغم من أن برنامج هذه الحركة لم يكن يتعدى المطالبة بإصلاح النظم الاقتصادية والاجتماعية بما يساهم في التخفيف من فساد الطبقة الحاكمة وأجهزة الدولة، وتقليص التفاوت المتزايد بين الطبقات، وزيادة الاهتمام بالعدل الاجتماعي وتطبيق المساواة والقانون واحترام الحريات العامة الأساسية، فقد جاء الرد صاعقاً من قبل السلطات. ولم يحلْ اعتدال برنامج الحركة واتخاذها طابعاً مطلبياً، دون عنف الردّ الرسمي. ففي معظم الأقطار العربية كانت المواجهة العسكرية والمذابح الجماعية التي رافقتها دون تمييز مقدمة لإنهاء هذه الحركة المطلبية وتشتيتها. بل لقد أصبح الرد الحكومي في كثير من الحالات حرباً انتقامية ضد السكان وحرباً وقائية ضد التنظيمات السياسية والأحزاب تقصد إلى وضعها تحت الضغط الدائم وردعها عن مجرد التفكير في إعادة الكرّة.

وقد أحدثت هذه المواجهة المسلحة الدموية، وهي الأولى من نوعها في التاريخ العربي الحديث، صدمة عنيفة في الوعي العربي

الشعبي والرسمي معاً، وأنجبت شرخاً عميقاً في الحياة السياسية العربية وبين السلطة والشعب لا رجوع عنه. فقد حطمت ثقة الشعب بالقيادة، وزعزعت إيمانه بنفسه، وسودت في عيونه المستقبل وجعلته فريسة لأعنف مشاعر اليأس والقنوط والإحباط. وأعطت للسلطة التي قطعت الأمل بتحسين موقف الشعب منها مبرراً لتشديد البطش وجعله سياسة رسمية بديلة لكل سياسة شرعية ممكنة. وقد نجحت السلطات القائمة، بتحطيمها للمقاومة الشعبية وتكبيدها هزيمة ساحقة، في تحويل الشعب إلى عجينة تتصرف به وتصوغه كما تشاء، بعد أن انتزعت منه الروح العميقة التي تجعل منه كياناً مدنياً ومستقلاً يشعر بذاته ويحدد لنفسه أهدافاً وقيماً وآمالاً ومطامح ويدافع عن نفسه، أي نزعت عنه كرامته الذاتية واحترامه لنفسه وتراثه. وإذا أمكن لهذه الحالة أن تدوم، فلا بد أن تتحوّل السلطة في نظر الحكام والمحكومين إلى قدر محتوم يدوم ما دامت وسائل العنف والقدرة على استخدامها قائمة، ويدفع المجتمع بالتالي إلى الاختناق البطيء والتقهقر المادي والروحي، حتى يتحول إلى تربة للعبودية تخصب فيها كل بذور الاستبداد والفاشية.

لقد نجحت السلطات «الأجنبية» في هزيمة الشعب عندما تمكّنت من تحطيم وحدته الوطنية، وسعت إلى ترسيخ هذا النجاح بتحطيم تضامناته الإقليمية وزرع بذور الحرب بين أبنائه وأقطاره. وإذا كانت قوى المعارضة قد أخفقت في ردّ التحدي فلأن رؤيتها السياسية ومفاهيمها التقليدية المرتبطة بحقبة ماضية ما زالت هي الرؤية نفسها التي مهدت لنشوء السلطات القائمة، وتثبيت أقدامها. وما زال من غير الممكن لها في إطار هذه الرؤية توفير شروط إعادة تكوين الوحدة الوطنية، وبنائها على أسس جديدة، تتفق مع متطلبات المرحلة الراهنة، وتستوعب المعطيات المتغيرة. فما يشل إرادة قوى التغيير،

ويمنعها من استعادة زمام المبادرة التاريخية، لا ينبع من استسلام مفترض للشعب أمام الوضع القائم (بل إن رفضه لهذا الوضع يكاد يكون نقطة الإجماع الوحيدة عنده)، ولا من خوفه وتهيبه من البطش (فكثيراً ما يكون العنف دافعاً لاستنفار العزيمة وإطلاق إرادة المقاومة)، وإنما افتقادها لرؤية جديدة إيجابية لحركة التاريخ وحركة المجتمع. وهي الرؤية التي تستطيع أن تحدد لها الأهداف القريبة والبعيدة، ومناهج العمل من أجلها، ووسائل الممارسة. وبدون هذا التحديد لا يمكن أن تكون هناك حركة أو إرادة أو إيمان، وبالتالي ليس هناك أفق واضح للتغيير.

ولا نقصد بالرؤية السياسية والتاريخية تحديد شعارات أو التأكيد على قيم ومبادئ عامة أو جزئية وإنما إعادة طرح المسائل الكبرى الاجتماعية والقومية الاقتصادية والسياسية من جديد، وفهم العوامل التي تتحكم بحلها، والمعطيات الجديدة التي طرأت عليها مع تغير الوضع العربي الاجتماعي والإقليمي والعالمي. وهذا يعني أنه لا بد اليوم لكل عمل سياسي من رؤية متكاملة وواقعية تنبع من نظرة شمولية لا تبرز مسألة على حساب الأخرى، ولا تغطي على مسألة بالحديث عن مسألة أخرى، ولا ترفع شعاراً دون أن تبرهن على إمكانية تحقيقه في الواقع وتبيِّن شروط هذا التحقيق. فيمكن للمعارضة على سبيل المثال أن تنادي بالوحدة عشرات السنين دون أن تجد أذناً صاغية إذا لم تنجح في إطار قابلية هذا الشعار للتحقيق والقوى والعوامل المختلفة التي يمكن أن تساهم في تحقيقه أيضاً.

وهذا يعني أنه بقدر شمول الأزمة واتساعها وتجاوزها الأفراد إلى المؤسسات، والتطبيقات إلى المفاهيم والمنطلقات، فإن الخروج منها يقتضي إعادة النظر في المفاهيم والأسس التي قامت عليها الممارسة السياسية العربية في الحقبة الماضية، بهدف ترسيخ مبادئ

جديدة تتمحور حولها الحركة الوطنية وتلتقي فيها لتتوحد الرؤى الاجتماعية المختلفة وتشكل قاعدة لسلطة ونظام جديدين. من هنا أفضى التحليل التاريخي للأزمة العربية إلى مناقشة مسألة الديمقراطية وطرحها.

فهل يمكن للديمقراطية أن تتحول من شعارٍ نرفعه لنغطي به على المسائل القومية والاجتماعية الكبرى التي يواجهها المجتمع العربي إلى منطلق سياسي يسند المراجعة النظرية والعملية ويوجهها، ويصبح إطاراً لإجماع وطني قوي وفعّال؟

هذا هو المبرر الوحيد للديمقراطية في العالم العربي اليوم ومصدر شرعيتها. فإذا أخفقت في التدليل على صلاحيتها لتحقيق ذلك تحولت بالضرورة إلى شعار شكلي تستخدمه القوى والأحزاب استخداماً انتهازياً محضاً وتوظفه في صراعها من أجل السلطة ثم لا تلبث حتى تتراجع عنه عندما تصل إليها.

وكي يتحول هذا المنطلق إلى قاعدة لإعادة تكوين الإجماع الوطني، لا بد من تفسيره وفهمه وإظهار معانيه، كما لا بد من إبراز إمكانيات تحقيقه العملية. فلا يعفي كون الديمقراطية مفهوماً شائعاً القوى العربية المنادية بها من توضيح قراءتها الخاصة لها على ضوء الظروف الراهنة والمشاكل المختلفة التي يواجهها العرب اليوم. فليس هناك ديمقراطية بشكل تجريدي، إنما هناك صيغة ديمقراطية خاصة، تأخذ بالاعتبار الظروف وميزان القوى والقوى الموجودة على الساحة، وتسعى من خلال تحليلها لنضوج رؤية كل من هذه القوى وسياساتها إلى إيجاد أفضل نموذج ممكن لتحقيق وحدتها على أساس، ومن مبدأ جعل الحرية مقياس العلاقة السياسية والإنجاز السياسي. فالصيغة الديمقراطية العربية ينبغي أن توفق بين ضرورات

توحيد أوسع القوى الوطنية، والحاجة إلى التوسع إلى أقصى ما يمكن في الحريات العامة والخاصة. وبمعنى آخر، إن عليها أن تبرهن على إمكانية إيجاد صيغة سياسية تكون الحرية فيها أساساً ممكناً لوحدة وطنية ولإجماع عام. وهذه الصيغة لا تنطوي فقط على مبادئ نظرية، ولا قوائم مطلبية، وإنما هي دستور يحدد توجهات سياسية كبرى: ثقافية واجتماعية واقتصادية، أي مشروعاً اجتماعياً. فما هو هذا المشروع الاجتماعي العربي الذي يمكن للديمقراطية أن تكون وعاءه كإطار سياسي، ومحركه الوطني والأخلاقي؟ وهل يمكن للحرية كقيمة أولى أن تكون مبدأ ناظماً لمشروع اجتماعي يحقق في الوقت نفسه المطامح القومية والتنموية؟

هذا ما لم يتبلور بعد، وما لا يمكن أن يتبلور قبل سنوات بسبب التداخلات الكبيرة الحاصلة بين الأيديولوجيات والقوى الاجتماعية والسياسية. فلا يخفى اليوم أن المجتمعات العربية تعيش في مرحلة إعادة هيكلة جديدة لقواها وبنياتها نتيجة الأزمة الراهنة التي تطحنها. ومما يعمق في التداخلات المتباينة في هذه الأزمة كونها قد أتت بعد فترة الطفرة النفطية التي قلبت رأساً على عقب الهيكل الاجتماعي العربي. وفي حقبة التصفيات الجديدة القائمة تزيد المخاوف والأوهام معاً لدى مختلف الفئات وتتباين ردود فعلها، وتسعى كل منها إما إلى حفظ ما لديها والتشبث بالقِيم والممارسات التي سمحت لها بالصعود، أو إلى الهجوم بعنف على من هو أعلى منها مستفيدة من نقاط ضعفه وتراجعه.

لكن المهم في الموضوع هو إدراك أن الديمقراطية، وإن كانت جزءاً من مشروع اجتماعي، لا تشكِّل بذاتها هذا المشروع، ولا يمكن أن تكون بديلاً عنه. وهو ما بدأنا نخشاه اليوم نتيجة لتبني شعارها من قبل أحزاب أو قوى سياسية فرغت جعبتها السياسية والاجتماعية

والأيديولوجية من أي مشروع مقنع فجعلت من الديمقراطية خشبة خلاص لها وللمجتمع بشكل عام.

ينبغي أن ندرك أن الديمقراطية هي نظام حكم، أي هي نظام ومؤسسة. وأنها تطمح كنظام أن تكون وسيلة لحل مسألة السلطة في المجتمع، بقدر ما ترتبطَ هذه السلطة بحياة هذا المجتمع في كل أوجهها. ولا يعني تقديم حل للسلطة تقديم حلول تلقائية للاستقلال الوطني وللتنمية وللعدالة الاجتماعية وللتوزيع. كما أن الديمقراطية ليست نظاماً معطى نستورده ونلبّسه للدولة التي بنيناها على طريقتنا وللمجتمع الذي حطمنا هياكله كما شئنا فنحصل على نظام ديمقراطي. إن الديمقراطية معركة اجتماعية وسياسية من أجل إيجاد تعديلات بنيوية في طبيعة الدولة والمجتمع معاً. وإذا كان مبدؤها ومقياس مشروعيتها هو ما تَعِد بتحقيقه من تراكم ونمو للحريات العامة والفردية، إلا أن تحقيق هذه الحريات لا يتم، ومهما كانت النوايا صادقة، بدون تعديلات جوهرية في بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي القائم. فالظلم لا ينتج، بالحرية، عدلاً. والتأخر الاقتصادي لا يتحول بالحرية إلى تنمية، ولا تكفي الحرية لتحويل الاستلاب إلى هوية وذاتية راضية. بل إن الظلم والتأخر والاستلاب سوف تكون، إذا بقيت، عوامل لاغتيال الحرية نفسها. إن ضمانة الحريات هي، بالعكس، الإجماع على برنامج وطني لرفع الظلم، ودفع عجلة التنمية وتعميق الشعور بالهوية والانتماء.

فالديمقراطية ليست قيمة معنوية مساوية للحرية، ولا تعيش إذن بالمطلق، وإنما تحتاج إلى تعيين. وهي كنظام وكمؤسسة تتبدل صورها وتتغيّر بتغير الظروف والأحوال. فالصيغة التي كانت ملائمة لإفراز حريات معيَّنة وتأسيسها في حقبة ما، قد تتحول في حقبة أخرى إلى صيغة استبدادية رغم الواجهة الانتخابية، تُعرقل تداولَ السلطة وتعيق

ممارسة الحريات. فمع تطور القوى الاجتماعية وتنوعها ونضوج المجتمعات السياسي، ومع تطور مفهوم الحرية ذاته وتعدد أشكاله، تفترض الديمقراطية إمكانية تجديد صيغها بشكل دائم حتى تستوعب القوى والمفاهيم الجديدة معاً. وبدون ذلك تموت، وتدفع إلى بروز نقيضها. والمهم هو تأسيس السلطة على اختيار شعبي حر، ووضعها في خدمة الجماعة وتحت مراقبتها. وفي هذا المبدأ تتجسد أعظم ثورة في مفاهيم الحياة السياسية عاشها الإنسان حتى اليوم. فهو يعني لأول مرة أن السلطة ليست هي الوصية على الجماعة، وإنما هي، بالعكس، من صنع الشعب وخاضعة لإرادته. وأن السلطة لا تستطيع أن تستخدم الجماعة كأداة ووسيلة لتحقيق مآربها، وهي مآرب غالباً ما كانت تتماهى مع حب العظمة لحاكم فردي، أو مع الحسابات الاستراتيجية وموازين القوى، وإنما هي وسيلة الجماعة لتحقيق وحدتها وتضامنها وتنظيم شؤونها وحاجاتها. لذلك كان جوهر العملية الديمقراطية هو التكريس القانوني والاجتماعي لإمكانية التصويت المنظم والدائم على صلاحية السلطة، مما يضمن للجماعة حقها في مراجعة الحاكم ومحاسبته وتبديله تلبية لإرادتها. وممارسة هذا الحق هي في الواقع شرط لقيام كل المجتمعات، وأصل الاجتماع السياسي الحديث. وليس الفارق في ممارسته بين النظم الاستبدادية والنظم الديمقراطية، إلا في أن حصول المراجعة والمحاسبة والتبديل لا يتحقق في الأولى إلا بالعنف والثورة والانقلاب الدموي، ويُنتج مزيداً من الأزمات، بينما يتم في النظم الثانية بالمنافسة السلمية والصراع السياسي وتبدل مواقع الأغلبية والأقلية.

ولا يعني التبديل بالضرورة تحسين نظام الحكم في حد ذاته. فقد يقود الاقتراع إلى نجاح وتشكيل حكومة ضعيفة وغير قادرة. إنما المهم هو أن الديمقراطية بقدر ما تسمح بالتداول السلمي للسلطة،

تبقي أفق التغيير السياسي مفتوحاً، وتتيح فرصاً أكبر لاستقرار الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ولتعميق اللحمة الاجتماعية والانتماء الوطني، وتشكل أرضية ملائمة لتحقيق التراكم المادي والمعنوي المنتظم والثابت.

ثم إنه لا ينبغي أن نخلط بين النظام الديمقراطي والنظام الشعبي. فالنظم التي تنبع من الثورات الاجتماعية الكبرى قد تكون شعبية دون أن تكون ديمقراطية. وكانت الناصرية نظاماً شعبياً يحظى بتأييد جماهيري كبير لكنه لم يكن نظاماً ديمقراطياً لا في القِيم أو الغايات الموجهة له ولا في طبيعة المؤسسات السياسية التي يقوم عليها. فقد كانت الفعالية القومية في مختلف وجوهها: السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي القيمة التي توجه حركته وليس تحقيق الحرية. كما كانت الشرعية الثوروية، لا الاستقرار الدستوري، هي التي تحكم مؤسساته وأطره. لكن إذا كان من الممكن لنظام شعبي أن لا يكون ديمقراطياً، فإن النظام الديمقراطي لا يمكن أن يستمر في معاداته للشعب دون أن يتعرض هو نفسه للفساد ويتحول بسرعة إلى نوع من الديكتاتورية الفردية أو الطبقية. ولا ينبغي أن يغيب عن ذهننا أيضاً أن نوعاً من الديمقراطية يمكن أن ينشأ لخدمة مصالح تحالف طبقي أو سياسي، لا يعبِّر بالضرورة عن مصالح الأغلبية ولا يسعى إلى تحقيقها، أي تكون الهيمنة فيه لمصالح أقلية دون أن تعني هذه الهيمنة العداء السافر للشعب أو تهميشه الكامل.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن شكل نظام الحكم مرتبط أولاً بتوزيع القوى السياسية وتوازنها في كل مجتمع، ومرتبط ثانياً بالقيم الأساسية أو الغايات الأولى التي يضع المجتمع تحقيقها على رأس مهماته التاريخية. وقد ينشأ تحالف شعبي واسع حول تحقيق غايات لا تُعتبر الحرية فيها مطلباً رئيسياً، ويقبل أن يقاد أو أن يقود سياسة

المجتمع ضمن أطر غير ديمقراطية. وهذا هو مصدر نشوء الزعامات الوطنية الكبرى في مراحل الصراع العنيفة القومية أو الاجتماعية. فهل نستطيع أن نقول إن الحرية يمكن أن تكون في الظروف الراهنة للمجتمع العربي ناظماً للقيم السياسية، وقاعدة لبناء سلطة تمثل الأغلبية الاجتماعية من جهة، وتحقق مبدأ تداول السلطة وتجددها من الجهة الثانية؟ لا نعتقد أن الحرية هي الغاية الأساسية أو الأولى التي يتطلع إليها النظام الاجتماعي العربي الراهن بالشروط القائم فيها. بل إن هذه القيمة هي آخر ما يبرز في ذهن المواطن العربي. فالطبقات الوسطى التي ساعدتها الظروف على أن تستقل بنفسها وتتحرر من حياة البؤس الشعبي، تميل إلى جعل الاستهلاك، سواء في شكل امتلاك حاجاتٍ أو أدوات أو آلات، قيمة في ذاتها، ومعياراً للصعود الاجتماعي والمراتبية الطبقية. أما فئات الشعب الدنيا فهي تضع الكرامة في مقدمة الغايات المنشودة: والكرامة تعني تأمين ظروف حياة معقولة وكريمة أكثر مما تعني تأمين الحرية. بينما يبقى محرك الفئات السائدة ضمان الأمن الداخلي، باعتباره شرط استمرارها في الحكم، وضمانة الحفاظ على وضعها الطبقي.

والتعلق بالاستهلاك والاستملاك كقيمة أولى ينتج نظاماً اجتماعياً متمحوراً حول إعادة توزيع الثروة في إطار الفئات السائدة، ويخشى من أي انفتاح على القاعدة العريضة. أما التشبث بالكرامة فيخلق الاتجاهات المساواتية والعدالية العنيفة الرافضة للنظام ككل والمتطلعة إلى استبداله بنظام آخر مثالي ومهدوي يقلب الأدوار الاجتماعية. فهو ينبوع الاضطراب والأفكار الانقلابية. بينما لا ينتج السعي إلى الأمن الداخلي إلا نظاماً مطلقاً واستبدادياً يسعى في الوقت نفسه إلى كبح جماح الطبقات الوسطى والشعبية. وهذا يعني أن الحرية لم تصبح بعدُ غاية في ذاتها عند جميع أطراف المجتمع. وإن بناء نظام

اجتماعي غايته إفراز الحريات ومراكمتها ليس هو النظام الذي تدفع إليه بنية المجتمع العربي الراهن. وهذا هو التحدي الحقيقي الذي تواجهه فكرة الديمقراطية.

فالديمقراطية لا تنشأ إلا في مجتمع نضجت فيه القوى الاجتماعية والسياسية، وتبلورت أهدافه وقِيمه الأساسية، واكتسب حداً أدنى من التحكم بمصيره القومي، ومن الاستقلال والسيادة والنمو المطرد والتوزيع العادل. فهي نظام مكتسب يستدعي تحقيقه نضالاً مستمراً لتغيير القِيم والواقع القومي والاجتماعي والاقتصادي معاً. ولا يصدر عفوياً عن الشعب، لشعبيته، ولا يخرج من التراث أو من قيمه سواء كانت إيجابية أم سلبية، ولا يرث ولا يورث.

فالحرية لا تصبح قيمة أولى ورئيسية إلا عندما يبلغ المجتمع شأواً كبيراً من التوازن المادي والروحي. فهي زهرة الحضارة والمدنية والتعبير الأقوى عنها. وحتى تتحول إلى قيمة في ذاتها لا بد من تطور المدنية ونضوجها. ولذلك كلما غلبت المدنية على شعب زاد تمسكه بحقه في اختيار ممثلي السلطة العمومية، وزادت رغبته في المشاركة في صنع قراراته القومية وتحمّل مسؤولياته السياسية، ونقص في المقابل استعداده للتنازل عن سيادته الأصلية.

وإذا كان غياب الديمقراطية في الوطن العربي قد نجم في البداية عن عوامل تاريخية واجتماعية وأيديولوجية عديدة ومعقدة، منها وضع إرادة وغاية التغيير السريع والمواجهة القومية قبل إرادة الحرية، فإن استمرار هذا الغياب راجع اليوم إلى فقدان الأسس الموضوعية والتوازنات الاجتماعية والسياسية، وتفاقم الأزمات القومية والاقتصادية، وتفاوت التوزيع، وتباين الأفكار والمفاهيم الأيديولوجية والوطنية. وهكذا أصبح هذا الغياب تعبيراً عن استتباب

عوامل الحرب الأهلية والنكسة القومية وسبباً في إعادة إنتاجهما والتجديد لهما. ومن هنا جاء تطور الدعوة الديمقراطية كجزء من المواجهة الضرورية لحالة الانحلال والفساد والتراجع التي تعيشها المجتمعات العربية، وشعاراً لتوحيد قوى المقاومة ضد العوامل التي تقود إلى ترسيخها. فلم يأتِ إذن من خارج الغايات القومية وبديلاً لها، وإنما تأكيداً لها ودفاعاً عنها. ولن يستطيع إذن أن يحظى بشرعيته وأن يحرز تقدمه إلاّ إذا أثبت قدرته على تحقيق الإجماع الوطني من حوله، كمرحلة أولى لتغيير شروط الممارسة السياسية، ثم لتقديم فرص أفضل للإنجاز الوطني والاجتماعي المطلوب في مرحلة ثانية.

ففكرة أن الحرية، كقيمة وغاية أولية، يمكن أن تتيح حلاً أفضل للأزمات القومية الاجتماعية والوطنية هي هنا فرضية سياسية ينبغي تحقيقها والبرهنة عليها في الواقع النظري ثم العملي وليست معطى نهائياً أو أمراً مسلماً به. فهي ما زالت، حتى لدى دعاة الديمقراطية وسيلة لغيرها لا غاية في ذاتها. وهذه هي الإشكالية الرئيسية للديمقراطية في الوطن العربي. فإذا قررنا أن نجعل من الديمقراطية هدفاً من أهداف نهضتنا القومية، يجب علينا أن نحل المشاكل التي تحول دون تحقيق هذا الهدف، مما يستدعي شحناً عظيماً لوعي القوى المنادية بالديمقراطية، وانضباطاً وتضحية وترفعاً عن المصالح الذاتية، ونضالاً مستمراً ضد الذات ونزعاتها التسلطية، أي تستدعي باختصار تربية عالية وإدراكاً عميقاً لعظم المخاطر التي تعترض تطبيق الديمقراطية والحفاظ عليها.

فالديمقراطية العربية مشروع تاريخي كبير وبعيد المدى، والنجاح فيه أصعب بكثير من النجاح في إقامة الدولة الاستبدادية. وسيبقى النزوع قوياً لدى السلطة العربية، مهما كان مصدرها والقائمون عليها،

نحو الرجوع إلى الديكتاتورية في أية فرصة تشعر فيها بعجزها عن إنجاز الوعود التي أطلقتها أو أعطتها. ومشكلة المعارضة الديمقراطية الأساسية تبدأ إذن بعد تحولها إلى دولة، أكثر مما هي كامنة في توسعها وامتداد نفوذها كمعارضة وطنية. وما لم تنضج منذ الآن أفكارها، وتعمق دراستها ورؤيتها للمشاكل التي ستواجهها، وتدرس الحلول الضرورية لها، فسوف يكون مصيرها شبيهاً بمصير الأنظمة الليبرالية أو الشمولية التي سبقتها والتي افتقدت جميعاً شرعيتها، وضاعت هيبتها، وتكسرت سلطتها على صخرة التحديات القومية والاجتماعية التي لم تعرف كيف تعالجها.

وكأي مشروع، يتوقف نجاح الديمقراطية إذن ومستقبلها على طبيعة القوى التي تحضنها، وعلى صلاحية استراتيجياتها وحسن تكتيكاتها، وعلى فهمها لآليات الصراع ونجاحها في تعبئة أوسع القوى ذات المصلحة بتحقيقها، كما يتوقف على سلامة رؤيتها وتحليلاتها وصحة منطلقاتها ومفاهيمها، ووضوح أهدافها وغاياتها. وكل هذه الأمور ليست محسومة سلفاً. وأكبر عقبة تقف أمام حسمها لصالح الديمقراطية هي الضغوط الخارجية والداخلية الناجمة عن تدويل الحياة وأنماط الاستهلاك والتبادل التي تدفع إلى القطيعة المتزايدة التي تحدثنا عنها بين النخبة ـ بمختلف اتجاهاتها والشعب بمختلف طبقاته. ففي هذه القطيعة تنعدم إمكانية الإجماع الوطني، وفيه تنمو نزعة التمحور حول المصالح الذاتية والفئوية داخل أطراف النخبة نفسها، وفيه ينتفي حس المسؤولية ويغلب التفكير في المكاسب الآنية على التأمل في المشاريع القومية وبنائها. وبقدر ما تنمو هذه القطيعة، تدفع النخب المحلية إلى الاستقالة الوطنية، وإلى تغطية هذه الاستقالة بتسويد متعاظم لصورة الشعب، وبتحويله إلى كبش محرقة وسبباً لكل المصائب والآثام والتراجعات. ولن يلبث هذا الشعب

حتى يفقد ثقته بأبنائه وبنفسه وكرامته، فيستسلم لمشاعر اليأس والإحباط المولدة لمختلف ردود الأفعال والهبات الدموية والتدميرية.

ومن هنا، لم يعد الحديث عن الديمقراطية مقبولاً ولا مشروعاً إلا إذا ارتبط بنقد الأسس والممارسات وأنماط الحياة والتصورات التي تمنع حصول هذا الإجماع، وتفتح الباب لكل أشكال الاستبداد والاستعباد. فكم من الذين ينادون اليوم بالديمقراطية في الوطن العربي، على استعداد لتغيير ممارساتهم ورؤيتهم للأمور، وتجاوز مصالحهم الذاتية والآنية للوقوف بحزم ضد التفرقة الاجتماعية والسياسية، وضد انتهاكات حقوق الإنسان، وضد الاعتداء على حقوق خصومهم السياسيين أو الفكريين، وضد سياسة الإرهاب العملي والأيديولوجي؟ وكم من الذين أعلنوا اعتناقهم لها أو جدّدوه، على استعداد للقيام بنقدهم الذاتي وإظهار سبب تخلّيهم عنها أو تجاهلهم لها حتى يقتنع الشعب بصدق شعاراتهم الجديدة وحسن نواياهم ويؤمن بقيادتهم ويثق بهم؟ وكم من المثقفين الذين اكتشفوا عن حق مآسي الديكتاتورية ومثالبها، على استعداد للالتزام بموقف موحد ضد جميع أشكال القمع، ومقاطعة القائمين عليه، والمغامرة بالاستقلال عن السلطة الواهبة والموزعة للمنافع، من أجل تأكيد دور مستقلٍ وفعالٍ لهم في بلورة الرأي العام وقيادته وتوجيهه، وتثبيت القِيم الديمقراطية وأهداف الحرية وترسيخها جميعاً؟ وكم من السياسيين وزعماء المعارضة ومسؤولي التنظيمات والأحزاب، على استعداد لتحويل الديمقراطية من مجرد شعار لمنافسة السلطة القائمة على كسب مواقع النفوذ الشعبي واستمداد الشرعية الشكلية لحكم منتظر، إلى منطلق فعلي للتفكير المتجدد في قضايا الجماعة ومشكلاتها، وللعمل الإصلاحي البعيد المدى والمتعدد المواقع والأبعاد؟ فتحويل الشعار إلى منطلق يعني التقليل من الاستخدام

الاستهلاكي له، وجعله أساساً للممارسة السياسية والاجتماعية والفكرية ومنارة لها. والأساس هو بالتعريف ما لا يظهر من البناء وما لا يقوم البناء بدونه. فما لم ننجح في تجسيد الديمقراطية وترجمتها إلى برامج عملية وسياسات واستراتيجيات فاعلة وممكنة التحقيق، ستبقى لا محالة قناعاً نستخدمه عند الحاجة وننزعه عند الحاجة، أي أداة للإتجار السياسي تخفي استمرار المفاهيم والممارسات القديمة للنزاع على السلطة والسعي إلى الوصول إليها، بغض النظر عما نريد أن نصنعه بها أو نطلبه منها، اللهم إلا تحقيق المصلحة والمآرب الجزئية.

ومن مخاطر هذا الاستخدام الاستهلاكي لشعار الديمقراطية، وهو ما نخشى منه أكثر من أي شيء اليوم، هو تثبيت الفكرة الخاطئة لدى الرأي السياسي والعام بأن الديمقراطية وصفة سحرية حاملة في ذاتها لكل الحلول الأخرى. وأنه يكفي أن نبلغ مرحلة الحرية السياسية وتعدد الأحزاب والانتخابات الدورية، حتى تنتهي مشكلات العرب القومية والثقافية والاقتصادية، وتذوب من تلقاء نفسها. فبهذا تنتفي الحاجة إلى بذل الجهد العقلي، وإلى البحث الجدي في طبيعة هذه المشكلات وأسبابها وسبل الخروج منها والصعوبات والعوائق التي تعترض سبيلنا إلى تجاوزها. وتظهر الديمقراطية كما لو كانت نظاماً جاهزاً وحلولاً ناجزة يكفي إقرارها ورفع العقيرة بأفضالها حتى يحصل التغيير ويتم الاستقرار. فعدا عن أن الديمقراطية ليست شيئاً واحداً ولا ناجزاً، كما ذكرنا، فإن سيرنا في اتجاه ترسيخ أسسها لن يتحقق ولن يستمر ولن ينجح إلا بقدر نجاحنا في حل المشكلات التي تواجهنا. ولو استمر العجز العربي عن مواجهة الهيمنة الإسرائيلية والتهديد للأمن العربي مثلاً، فسوف تبقى حظوظ الديمقراطية محدودة جداً، والتراجع عنها ممكن في أي وقت. وما يقال عن قضية الأمن

يقال عن قضية التنمية والتوزيع الاجتماعي للثروة. فإذا كانت الديمقراطية شرطاً أساسياً لكسر مأزق الجمود والمراوحة العربية الآن، وإطاراً صحيّاً لطرح أسبابه واحتمالات الخروج منه وبلورة حلول ناجعة وأصيلة، فهي لا تملك في ذاتها أي مفتاح سحري، ولا يمكن أن تعفينا من مهمة البحث والتفكير والتمحيص. ولو حدث وفكرنا في ذلك، لأصبحت عائقاً يحول دون تقدمنا، وحجاباً يمنع رؤية هذه المشاكل عنا.

فعندما نقول إن الديمقراطية تتعلق أساساً بمشكلة السلطة وتجيب عليها، وتحدد أفضل الوسائل لتداولها وتجديدها وتنقيتها وتوظيفها، فنحن نعني أيضاً أنها لا تحدد مسبقاً بالضرورة نوعية النظام الاجتماعي ونظام الملكية ونظام التفكير ومنظومات القِيم الروحية والأخلاقية التي ينبغي علينا تطويرها. بل إن نجاحنا في إيجاد هذه النظم الملائمة لحل مشاكلنا هو الضمانة الوحيدة لنشوء الديمقراطية العربية واستتبابها.

ولذلك ينبغي أن نبعد عن أذهاننا التراكمات الفكرية، من مسبقات وروابط أيديولوجية وشعارات بائدة ترهن الديمقراطية لنظام معيّن أو لطبقة أو لمجتمع أو لثقافة معينة فريدة وتلحقها بها. فالنظرية السياسية الليبرالية هي التي ربطت بينها وبين سياسة «الانفتاح» الاقتصادي ربطاً عضوياً بحيث أصبحت الواحدة منهما رديفة بل توأماً للثانية. وكان هدفها من ذلك أن تعطي للنظام الرأسمالي صفة الشرعية التاريخية المطلقة باعتباره نظام الحرية والتحرر الوحيد للإنسانية وللعالم. وإذا كان من الصحيح أن النظام الليبرالي الاقتصادي قد لعب دوراً كبيراً في نشوء وتطوير المؤسسة الديمقراطية، مقدماً بذلك إسهاماً تاريخياً في تجسيد فكرة الحرية التاريخية والمشتركة بين كل الشعوب والثقافات، إلا أن هذه المؤسسة ما لبثت حتى استقلت

بنفسها وتجاوزته. لقد أصبحت معطى إنسانياً جديداً ـ كالعلم وكالتكنولوجيا ـ يمكن لكل الشعوب ولكل المدنيات الراهنة أن تستوعبه وتجدده وتطوره وتعيد استنباته في تربتها المحلية وتسنده إلى منظومة قيمها الخاصة. وليس هناك ما هو أدل على هذا التجاوز من واقع أن معظم البلدان النامية التي تتبع طريق السياسة الرأسمالية الاقتصادية، بل جميعها، تعيش في إطار ديكتاتوريات عسكرية وغير عسكرية صارمة. وإذا كانت البلدان التي سارت في طريق الاشتراكية أو ما يشبهها لم تظهر قدرات وفرصاً أكبر لتوسيع إطار الديمقراطية، بل قامت أكثر من ذلك بالقضاء المبرم على آخر بذورها، فذلك لأنها عجزت وما زالت عن تحقيق استقلالها الحقيقي السياسي والاقتصادي، وعن كسر حلقة التبعية والاعتماد على الخارج وعلى السوق العالمية، فخسرت السلطة فيها مصادر شرعيتها التقليدية القليلة الباقية ولم تنجح في تحقيق مصادر شرعيتها الجديدة، فأخذت الديكتاتورية فيها شكلاً شمولياً متفاقماً، ولم تنبت بذور الحرية فيها.

ولكن التأكيد على أن الديمقراطية لا تحمل في ذاتها مشروعاً اجتماعياً جاهزاً لا يعني أنها لا تشكل بعداً أساسياً من أبعاد هذا المشروع ومحدداً رئيسياً من محدداته. فهي مصدر من مصادر القيم التي ينبغي أن تلهمه، وهدف من الأهداف الكبرى التي لا قيام له بدونه، إذا أردناه مشروعاً جديداً، واجتماعياً، وليس مشروع تجددٍ للسلطة القديمة وتغيير لأشخاصها. فمشاركة الناس في تقرير مصيرهم، وثقتهم بأنفسهم، وسعادتهم بانتمائهم وبمواطنيتهم، وتمتعهم بالمساواة في الحقوق والواجبات، وممارستهم لحريّتهم العقلية والسياسية، وتضامنهم ووحدتهم حول قِيم الإخاء والحرية، كل ذلك من الأمور الأساسية التي تتحكم في أشكال التوزيع والعدالة والتركيب الطبقي والبنية الثقافية والسياسات الاستثمارية والتنموية.

وهذا لا يمنع أن قيمة الديمقراطية لا تنبع مما تقدمه أو يمكن أن تقدمه من مكاسب مادية أو سياسية لطبقة أو لفئة اجتماعية، وإنما مما تنطوي عليه في ذاتها من قِيم إنسانية، قِيم الحرية والتعددية والاحترام المتبادل التي لا يقوم مجتمع مدني أي متمدن بدونها، والتي يشكِّل فقدانها اليوم مظهراً من مظاهر تأخر المجتمع وحرمانه من شرعية وجوده، أي مظهراً من مظاهر بربريته.

لكل هذه الأسباب نقول: إن الديمقراطية كامنة في طموح كل مجتمع حديث إلى المدنية، وكفاحه المستمر لحيازة شرعيته كاجتماع إنساني مبرر ومقبول. وهو كفاح قائم على إرادة كل جماعة الاحتفاظ بكيانها المستقل ورفضها التحلل والانمحاء في غيرها من المجتمعات التي تستطيع أن توفر أكثر منها شروط تحقيق هذه المدنية ونموها. فالمجتمعات التي تخفق في توفير شروط المدنية لأبنائها، والحرية والديمقراطية جزء هام منها، تحكم على نفسها لا محالة بالفناء وتقضي على شرعية وجودها كمجتمعات مستقلة ومتميزة. وما لم ينجح المجتمع العربي في التوصل إلى حد أدنى من توفير الحريات لأبنائه، وهو ما يحتاج إلى حدٍّ أدنى من الإجماع على تحديد أهدافه الكبرى ووسائل تحقيقها، فإن ثقتهم بمبرر وجوده لا بد أن تزول، ويزول معها انتماؤهم الوطني والروحي. ولن تستطيع الثقافة ولا التراث المشترك أن يقاوما إلى ما لا نهاية ما تكذبه الوقائع كل يوم. وسوف يصبح العنف عندئذ مبرراً وشرعياً عند جميع الفئات والشرائح والطبقات، باعتباره الطريق الوحيدة الباقية لحل النزاعات والخلافات الداخلية. وعند ذلك يصبح الاقتتال الأهلي شيئاً طبيعياً وراسخاً وقاد لا محالة إلى التدمير الذاتي. وما الاستبداد الذي يجسد انتصار فئة اجتماعية أو فريق اجتماعي في استخدام هذا العنف لوضع يده على السلطة وإخضاع مصير الجماعة بكاملها لمشيئته إلا الخطوة الأولى

على هذا الطريق. لكن بقدر ما يقود هذا الاستبداد إلى كسر قوام المجتمع، وحل عصبياته المختلفة وأطر تنظيمه وتضامنه، فإنه يفتح الباب أمام دمار السلطة ذاتها كوظيفة اجتماعية مقبولة وممكنة. وما إن ينهار صرح الإرهاب الذي يستند إليه الاستبداد حتى تطفو على السطح شظايا المجتمع المحطم، وتبرز إلى المقدمة نوايا العدوان والاقتتال وإرادات القوة الصغيرة التي ولدت وترعرعت في ظل الإرهاب وامتلأت به وفاضت عنه.

كل ذلك يبيِّن لنا أننا ما زلنا في الوطن العربي في بداية الطريق أو بالأحرى على مفترق طرق. فلم تصبح الديمقراطية لدينا نظاماً سياسياً مستقراً، ولا سياسة حكومية، وما زالت بعيدة عن أن تكون مبدأ جامعاً، بل شعاراً سائداً. بل ما زال التشكيك فيها وصلاحيتها كنظام سياسي قائماً عند أكثر الفئات ذات المصلحة الأساسية في تحقيقها. فالشعوب لا ترى فيها إلا وسيلة لتجديد أيديولوجية السلطة السائدة والجماعات الطامحة إليها. والأنظمة والفئات الحاكمة تخشاها وتخشى الحديث عنها لما تشكله من خطر على تركيز السلطة وانعدام المسؤولية والتحكم المطلق بشؤون الدولة والجماعة. والمعارضة لا تؤمن بها إلا كشعار برّاق وجديد يعوِّض لها اهتراء أيديولوجياتها السابقة وفتورها، ويسمح لها بتعبئة الجماهير المسيّسة والراغبة في التغيير واقتناصها. والمثقفون الذين ينادون بها ويبكون على جدارها، يتخوفون من عواقبها لو تحولت فعلاً إلى ديمقراطية فعلية تسمح بسيادة الأغلبية الشعبية التقليدية و«المتدينة» التي يسيطر عليها في نظرهم المشايخ والمتعصبون. وفي النتيجة، لا أحد يؤمن فعلاً بإمكانية تحقيقها وأقل من ذلك بضرورتها العاجلة وأقل منه بحتميتها.

من ذلك نخلص إلى أن معركة الديمقراطية ما زالت في العالم

العربي طويلة ومعقدة. والكفاح من أجلها يستدعي، إضافة إلى كل ما ذكرنا، القضاء المسبق على أوهام أساسية ما زالت عالقة في الأذهان وصامدة أمام كل التحديات.

من هذه الأوهام أن شمول القمع والعنف قد بلغ في الدولة والمجتمع درجة لم يعد من الممكن رده، ولن تكون لدى الشعوب والمجتمعات القدرة على تجاوزه وقلب مساره. وأن الحل الوحيد هو إما مقارعة العنف بعنف مماثل له أو الاستقالة السياسية والمعنوية. وردّنا على ذلك، أنه إذا كان القمع والعنف من العوامل الأساسية التي تعرقل نمو وتطور التيار الديمقراطي العربي اليوم، فإن ذلك لا يعني أن مصادر القمع لا نهاية لها وأن المعادلة القائمة سوف تستمر كما هي عليه دون تغيير، سواء ما تعلق منها بميزان القوى بين الدولة والمجتمع أو بين أطراف المجتمع فيما بينها. ثم إن العنف لم يُخِفْ شعباً في الماضي ولم يردعه عن الكفاح من أجل نيل حريته وكرامته. وهو لن يخيفه اليوم. بل هو غالباً ما يحثه على المقاومة ويدفع به إلى المواجهة. والأحرى أن نقول إن ما يُكتّف أيدي الشعب العربي ويشل إرادته الآن راجع في معظمه إلى فقدان التصور الواضح لمشروع المستقبل، وانعدام الأمل والحماس النابع منه. وليس فقدان مثل هذا التصور إلا تعبيراً عن ضعف القيادات وتهافت النخب الاجتماعية المؤهلة لبلورته، وانعدام ثقتها بنفسها وبالشعب معاً، واستسلامها لانقساماتها ونزاعاتها الشخصية والفئوية. فها هنا تكمن في نظرنا نقطة الضعف الرئيسية في السياسة العربية الراهنة. ومهمة الكفاح من أجل الديمقراطية وتعبئة الجهود الفكرية والسياسية حولها تتلخص بالأساس اليوم في العمل على تنشيط الحوار وبث دماء جديدة فكرية وسياسية واجتماعية في هذه القيادات، بل إعادة بلورة مفهوم القيادة وبعثه وتكوينه. وهذا شرط أول لتحول الديمقراطية نفسها من وعي

نظري إلى حركة اجتماعية ثم إلى نظام اجتماعي. ولعل مسؤولية المثقفين هي الأولى في هذه المرحلة من التحول الاجتماعي. فبقدر ما يثبتون قدرتهم على فهم الواقع المعقد، ويتجاوزون في هذا الفهم ضغط مصالحهم الآنية وتنافسهم على فتات السلطة التي يتصدق بها عليهم العسكريون والوارثون، تزداد قدراتهم وكفاءاتهم على الارتباط بالحركة التاريخية والتفاعل معها، وعلى التأثير المباشر في حركة الأحداث. وعندئذ لن يكون من الضروري لهم أن يختلقوا أسباباً وهمية لتبرير لافعاليتهم وضعف نفوذهم، وأن يكرسوا الأمر الواقع ويدافعوا عنه لطمس حقيقة الأزمة التي يعيشون فيها والتي ساهموا هم أنفسهم في صنعها.

ومن تلك الأوهام أن الاستبداد والعنف الراهن ليس إلا الاستمرار التاريخي لطغيان هو صفة أساسية من صفات مجتمعاتنا وجزء لا يتجزأ من التراث الذي تركه لنا أجدادنا من سلاطين وطغاة وفراعنة. وبما أننا لا نستطيع أن نغير هذا التراث ولا أن نمحوه بجرة قلم، فسوف نستمر، مهما حاولنا، في تحمّل نتائجه والخضوع لمثالبه. ويفترض ذلك أن العنف صفة قومية في سياستنا التاريخية، وأن هذه السياسة مشتقة من جوهر ثابت هو تراثنا الذي لا يحول ولا يزول.

إن العنف هو في الواقع جزء من تاريخ الإنسانية جمعاء، ومن حاضرها أيضاً. بل هو أساس التاريخ المعاصر ومصدر نشأته. ولم يعرف التاريخ عنفاً شاملاً ومتكاملاً نفسياً ومادياً أشنع من العنف الذي بنت عليه أوروبا المتحضرة حضارتها الراهنة وشرعيتها. ولم تكن الحروب الداخلية، الدينية وغير الدينية، ولا أنظمة الحكم المطلق، ولا الحروب القومية التي استمرت حتى منتصف هذا القرن وكانت مثالاً للمذابح العالمية، حكراً على أمة دون أخرى. ولم يحن

الوقت بعد لنسيان ما تعرضت له شعوب القارات الثلاث من إبادة جماعية وتدمير اقتصادي ونفسي وثقافي في إطار مشروع الهيمنة و«التحضير» الغربي في العصر الحديث. ومع ذلك لم يمنع هذا العنف الذي تجاوز كل الحدود، ولا طغيان محاكم التفتيش الوسيطة، ولا الخلافات والصراعات المذهبية الدينية والفكرية من قيام المجتمعات الأوروبية، طفرة أو تدريجياً، بتحقيق الديمقراطية التي هي من جميع الوجوه ثورة سياسية وإنسانية. ولهذا فإن ربط الاستبداد الذي تمارسه اليوم في المجتمع العربي فئات متسلطة مرتبطة هي نفسها إلى أبعد حد بالديمقراطيات الغربية في كل صورها، الليبرالية و«الشعبية»، بعوامل تراثية، وتبرير بقائها ببقاء هذه العوامل، هو خطيئة تاريخية وعلمية. وهو لا يقود في النهاية إلا إلى تكريس الأمر الواقع، وطمس الأسباب الحقيقية التي تكمن وراء وجوده وتجدده، ومنشأ هذه الأسباب ليس في نظرنا إلا العلاقات الجديدة التي أفرزتها الصدمة الرأسمالية، وما نجم عنها من تدمير للتوازنات الاجتماعية العميقة المحلية، وتحطيم للحمات الوطنية واستبدالها بتحالفات داخلية وخارجية تبيح الاستبداد وتعمقه. ولا ينبغي أن ننسى ما يمكن أن يبعثه انهيار التوازن الاقتصادي في البلاد النامية، ونهب ثرواتها وشراء ضمائر حكامها، وتخريب طبقاتها السائدة ونخبها، وسلب وعي مثقفيها، من مشاكل وأزمات تحكم عليها بالتخبط الدائم والتنازع والاقتتال.

بعد ذلك يمكن أن نقول، ويجب أن نقول أن ليس هناك تراث قديم أو حديث لا يمكن نقده وتنقيحه. فكل تراث هو نتاج خبرة بشرية، وهو خاضع، لذلك، لكل أنواع النقائص والعيوب. بيد أن لهذا النقد وظائف وأهدافاً أخرى، ولا يستطيع أن يحل بنفسه قضايا التحول السياسي والاجتماعي. بل إن السعي إلى تفسير استمرار

العنف والديكتاتورية باستمرار نقائص الماضي وعيوبه، يمكن أن يؤدي إلى نفي المسؤولية عن أولئك الذين تصدوا أو يريدون التصدي، من الناحية النظرية ومن الناحية السياسية، لقيادة التحول العربي، وتبرئتهم من ذنوبهم وخدمة مصالحهم الذاتية. وهو، إضافة إلى ذلك، يمنعنا من رؤية العوامل الموضوعية والراهنة، الداخلية والدولية، التي تحكم ما نعيشه من ظاهرات، وتحرمنا بالتالي من إمكانية إيجاد الحلول المناسبة للخروج من المأزق الذي نعيش فيه. وحتى لو افترضنا أن للتراث هذا الأثر الاستمراري الخطير، فلماذا كان قياديونا، أو لماذا بقوا تحت تأثير تراثنا السلبي، ولم يتأثروا بالتراث الديمقراطي الحديث الذي لا تقل معرفتهم به، إن لم تزد كثيراً، وكثيراً جداً بفعل الدراسة والمعايشة، عن معرفتهم بالقديم؟ ثم لماذا لم يحتفظوا من هذا القديم إلا بجزئه السلبي؟ إن هذه الحجج لا تستقيم إلا إذا أخضعنا التاريخ لنظرية التحليل النفسي وقررنا أن ما يقوم به شعب أو جماعة ليس إلا التعبير عن مكبوتات لاشعورية تخضعهم لسطوتها ولا سيطرة لهم عليها. عندئذ لن نستطيع أن نفهم أو نفسر أي تقدم تاريخي.

فليس هذا التقرير إلا ثمرة لتفسير وهمي للتاريخ مصدره نفسه الاستلاب الحضاري والعجز عن النظر بحرية واستقلال عقلي إلى الواقع العربي كما هو. فالمغلوب كما قال ابن خلدون مولع لا محالة بتقليد الغالب، اعتقاداً منه بأن هذا الأخير لم يحقق غلبه إلا لصفات نادرة متعلقة به، أي لقيمه الخاصة وعوائده. وعندئذ لا بد له أن يعتقد أن هزيمته هو مرتبطة أيضاً بخصائصه وعوائده، وأن تجاوزه لوضعه لا يتحقق إلا بتنكره لذاته ولتراثه، سبب بلائه واستضعافه.

ولعل الربط بين الاستبداد والتراث هو مصدر الخوف من إدخال الأغلبية الشعبية في الحياة السياسية، اعتقاداً بأنها ما زالت متشبعة

بهذا التراث ومشدودة إليه. ولو عجز العقل السياسي العربي عن تجاوز هذه الأوهام، فسيعني ذلك أنه لن يستطيع أن يتخطى أبداً ما هو عليه. فليس من الممكن بناء ديمقراطية هدفها استبعاد الأغلبية الاجتماعية والشعبية. ولو حصل ذلك، فستكون هذه الديمقراطية أفضل واجهة لاستمرار العنف والإرهاب.

تتطلب معركة الديمقراطية إذن تغييراً جذرياً في مفاهيمنا السياسية بل الاجتماعية والتاريخية، بقدر ما تتطلب تعبئة واسعة وعميقة واستقراراً قومياً واقتصادياً واجتماعياً ما زلنا بعيدين عنها جميعاً حتى الآن. وهي معركة بالكاد قد فتحت. ولكنها، رغم صعوباتها والتحديات التي تطرحها، معركة ضرورية وتستحق النضال، لأن البديل الوحيد عنها الاستسلام للعنف والتسليم للاستبداد. وإذا كان شرط انتصارنا النهائي فيها هو التقدم في معركة الاستقلال والعدالة الاجتماعية والتنمية، فإنها المدخل الذي لا غنى عنه لتحقيق هذا التقدم، لأنها القاعدة الضرورية لتكوين قيادة سياسية مرتبطة بالشعب كله لا بفئاته الجزئية، وملتزمة بأهدافه الكبرى لا بمصالح أترابها.

وأخيراً، وباختصار، تشكل الديمقراطية اختياراً أولياً للمجتمع ولا تنبع من آليات تطورية عفوية. واختيارها يعني اختياراً لقِيم رئيسية أو نريد أن تكون رئيسية في مجتمعنا وأن تحكم العلاقات بين أفراده كما تحكم رؤيته لنفسه وتحقيقه لذاته. فإذا أردنا أن تكون هذه القِيم هي قِيم الحرية قبل أي شيء آخر، وأن تكون هذه الحرية أساساً وناظماً لقِيم العدالة والتضامن القومي والتعامل الفردي، ينبغي علينا أن نمهد شروط ظهورها وإنمائها. وعلينا عندئذ أن ندفع ثمن الحرية والحياة في مجتمع ديمقراطي. أي أن نتخلى عن الكثير من القِيم الراهنة التي تحكم سلوكنا وتحدد أهدافنا، وهي كلها قيم جزئية ومرتبطة بفئات اجتماعية ومحددة لمصالحها الخاصة في معزل عن

المصالح الاجتماعية العليا. وبهذا فإن الديمقراطية تتحول هي نفسها إلى مشروع اجتماعي تاريخي، وتستدعي تأمين عوامل تحقيقه: من أمن جماعي وتنمية مطّردة وتوزيع عادل. ولا أجد وسيلة للإسراع في خلق هذه العوامل من تحسين شروط المقاومة ضد عوائق التقدم، لقلب اتجاه الحركة التاريخية المتقهقر، وتوسيع هامش المبادرة الفكرية والسياسية والاقتصادية للمجتمع العربي. والقاعدة الوحيدة، والأداة الرئيسية لإحداث مثل هذا الانقلاب في اتجاه الحركة التاريخية هما، في العالم العربي، كسر جدران السجون «الوطنية» الراهنة وفتح حدود العالم العربي أمام أبنائه جميعاً، أي خلق المجال القومي العربي الواحد.

1986/4/12

برهان غليون

بيان من أجل الديمقراطية

إن بيان من أجل الديمقراطية في روحه ومادته صرخة تعكس المخاض الفكري لكاتب في بداياته عاش عن قرب إرهاصات الأزمة الكبرى للمجتمع العربي وتفجرها في منتصف السبعينات. وكانت الحرب الأهلية اللبنانية التي كُتب في ظلها وعلى ضوء لهيبها، قد دخلت عامها الثاني، دون أي أفق بالانطفاء. وكانت بوادر التفكك السياسي العربي على الصعيد الإقليمي تنذر بكوارث حقيقية لم تلبث أن تحققت مع توقيع مصر على اتفاقيات كمب ديفيد، وكانت ثروة النفط المتفجرة، تحضّر للتصفية العلنية للحركة الشعبية والوطنية العربية، وفي مقدمتها المقاومة الفلسطينية. ومن جميع الجهات كانت الغيوم السوداء تتقاطر لتتلبد في سماء المنطقة والمجتمع العربيين.

إن خيار الديمقراطية ليس خياراً بديهياً ولا عفوياً، إنه خيار يعني التبني والدفاع عن قِيَم ونموذج علاقات في المجتمع، إضافة إلى كونه خياراً سياسياً في طريقة إدارة السلطة. إنها اختيار قيم الحرية قبل كل شيء، على أن تكون هذه الحرية ناظماً لقوانين العدالة والمساواة تحت سقف القانون.



لوحة الغلاف: ل (مصطفى علي)



المركز الثقافي العربي

ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء -المغرب